



محاكمات





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب تمم بالخير

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين محمد وآله اجمعين وبعد فلما اتممنا كلام
المنطق من شرح الشيخ موفيا حقه من التحرير منظمين لآليه في سمط التقرير فحري بنا الآن ان
نشرع في شرح الطبيعيات مستعينا بالله مفيض الكمالات انه ولي الخيرات

قال اشارات الحكمة قد عرفت فيما سبق ان للاشياء حكما يحتاج اثباته الى دليل وبرهان وتنبيه
حكما لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفي في اثباته اما مجرد ملاحظة تصوراته او النظر السابق
والاصل مقدمة كلية تصلح لان تكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة
الى الفعل مثلا اذا تقرر ان كل انسان حيوان وكان معنا مقدمة سهلة الحصول
وهي قولنا زيد انسان حصل من انضمام المقدمتين ان زيدا حيوان وهو الفرع فنسبة
الفروع الى الاصول نسبة الكلي الى الجزئيات ونسبة المجمل الى التفاصيل ونسبة
الكل الى الاجزاء ولما كان اهم اتقان الاصول واثباتها بالبرهان حتى يستخرج منها
الفروع اخص الاشارات بالاصول ولما كان التفاصيل كالاصول للجمل والجمل كالفروع
فعند اتقان الاصول تكون الجمل معلومة باذن تخص التنبيهات بالجمل

واما اعيد وصيتي فيه فلعله اوجه الاول انه كان بعض معاصريه من المشايخ الكبار النمو
منه وضع هذا الكتاب وقد كان الشيخ اوصيه قبل بالسفه مرارا ان هذا العلم من اعز الاشياء
يجب ان يضن به ويحفظ الا عن اهله ومستعديه فالان ذكر تلك الوصية وقال
انا اعيد وصيتي الثاني ان المؤلف لا بد ان يتصور ترتيب كتابه على الاجمال حتى كانت تلك
الوصية الماضية في ذهنه نزل ذكرها منزلة الاعادة الثالث ان قوله اعيد يكون
بمعنى الاستقبال اي ساعيد وصيتي وهي ان يضن بهذا الكتاب وح لا حاجة الى العذر
ان هذه الموضع من الحكمة النظرية لما ذكر الشيخ انه يجب ان يضن بفن الحكمة ولا شك
ان الضنة خصلة غير محمودة اراد الشارح ان يعتذر عن ذكرها فاعتذر ان لا مباحث في الحكمة الا انها معارضها الوهم





والعقل يحتاج في كمالاته الى بعض وزيادة استعداد وجوده فربما لم يرزق ذلك فيوضع
قوانين الحكمة عليه لا يحدي الا زيادة عناد وفلا بد ان يضن عليه لانه لا يمكن انتفاع شيء في غير
موضعه وعلى هذا تكون الضنة محمودة فان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية
المتعلقة بالمحسوسات والعقل مدرك للكليات فكيف يقع التعارض بينهما وانما
يقع ان لو كان بينهما مدرك مشترك قلت ان مدرك الكليات والجزئيات
هو النفس الا انها تدرك الجزئيات بآلة الوهم والكليات بالقوى العقلية لكن النفس
بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر فكثيرا ما تحكم على المعقولات المجردة باحكام المحسوسات
فلا جرم يقع في الغلط فالمعارضة بين الوهم والعقل هي انجذاب النفس الى استعمال
آلة الوهم دون العقل او بالعكس والناظر فيها يحتاج الى مزيد تجريد للعقل
العقل قوة للنفس بها تدرك المجردات والذهن قوة للنفس معدة نحو الاكتساب و
الفكر حركة للنفس الى المبادي ليرجع منها الى المطالب والنظر تحديق العقل نحو
المعقول واما احتياج التجريد بالعقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه وبين
المدرك مناسبة فلا بد من تجريد العقل حتى يمكنه تعقل المجردات وحصول الذهن
بالتمرن لانه لو لم يكن للذهن تمرن حتى يعبر مبادي المطالب وغيرها وهو لم يكن معطى
نحو الاكتساب والفكر بالصفة لان الحركة لو كانت مشوبة بالشوائب لا تنبعث عما هي
اليه والنظر بانه مستحق لان التحديق اذا كان على سبيل التدقيق كان احرى ايصالا
الى التحقيق وهو التعريف الثاني ظاهر والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع
المصدر موعان عرشي كالصرب ومشتق من الاسماء الجامدة كالتحجر من الحجر والتجوهر
من الجوهر ولا بد ان يكون معناه مشتملا على معنى ذلك الاسم الجامد فلهذا اخذ معنى الجوهر وههنا
اشكال وهو انه قال معنى الصرورة اما ان يعتبر في مفهوم التجوهر اولا فان لم يعتبر يكون
ماخوذا من الجوهر بمعنى الكائن لا في موضوع وان اعتبر فلا يجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر

بمعنى الحقيقة للاجسام ليست مما لا يكون حقائق فيصير حقايق والجواب انه لا شك
ان معنى التحجر هو صيرورة الشئ حجرا لكن الجوهر ان اخذ بمعنى الكاين لا في موضوع لا يمكن ان يوجد
التحجر على انه حقيقة في معناه اعنى الصيرورة واللازم صيرورة الجوهر جوهرا بعد ما لم
يكن وهو محال ولا يعلم انه مجاز كما انه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام لان هذا النمط
ليس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه مركب من المادة والصورة
وتعيين الفصل بما لم يكن مقصودا فيه غير سايغ واما ان اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة
فلانه اما لم يكن احد التحجر على الحقيقة اعنى الصيرورة وهو غير جائز لان صيرورة الشئ
حقيقة بعد ما لم يكن محال او على المجاز وهو تحقيق حقيقة الجسم من المادة والصورة
وبيان ذلك وهذا امر صحيح ومناسب لما هو المقصود من وضع هذا النمط اعنى تحقيق الجسم
الذي هو موضوع الطبيعي فوجب الحمل عليه ومن هذا يعرف توسيف ما قيل ان الوجه
في هذا المقام ان الجسم الذي ينسبه المتكلم وهو الطويل العريض العميق في الحقيقة عرض
عند المصنف والجسم الجوهري معترف به فاراد ان يثبت كون الاجسام جوهرا **قوله**
اعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث الشيخ في هذا النمط تكلم اولا في ان الجسم ليس
بمركب من الاجزاء التي لا تتجزى ثم انه مركب من المادة والصورة ثم شرع في بيان احوالهما
وفي اثنا بيانهما بين تناهي الابعاد والبحث عن الاجزاء التي لا تتجزى وعن تناهي
الابعاد طبيعي وعن اثبات المادة والصورة واحوالها الهي فقد خلط المباحث
الطبيعية بالمباحث الالهية وانما خلط لان المعلم الاول حين شرع في التعليم
بدا بالطبيعيات لرعاية التعليم بتقديم الاسهل فالاسهل والطبيعي علم
يتعلق بالمحسوسات التي هي اقرب الينا وجرى الشيخ على ترتيب تعليمه فقدم
الطبيعي في البحث ولما كان موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي فلا بد من تحقيق
ماهيته كما هو حق المعلم الاول لامر وذكر ان غرضه للمتعلم اخر يكون ذلك
علم من المادة والصورة وبيان احوالهما اذ ابتداء التعليم انه هو المركب
ما منه تاليفه من المادة والصورة فوضع على الشيخ اثباتها لو قال

ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذي لا يتجزى وجب تصدير الكلام به
لانه اخر ما ينحل اليه المقاصد فان المقصد اولا هو تحقيق الجسم ثم اثبات المادة والصورة
ثم نفي الجزء الذي لا يتجزى واما تناهي الابعاد فهو انما يتوقف عليه بعض احوال المادة
والصورة لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما يجئ فلهذا اورده في اثناء الكلام ثم لنا
هنا مباحث الاول ان التعليم في العلم الطبيعي متدرج من مبادي المحسوسات الى
المحسوسات لما تقرر في صناعة البرهان من انه لا سبيل الى معرفة امور ذوات مبادي
الا بعد الوقوف على مباديها والمحسوسات على الاطلاق مبادي من جهة وقوعها في الشعور
زيادة في المبادي فالمبادي اربعة المادة والصورة والفاعل والغاية والزائد
فيها العدم ليس اعني به العدم المطلق بل عدم شئ عما من شانه ذلك الشئ وتفصيل
ذلك مذكور في المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء الثاني ان موضوع الطبيعي هو الجسم
لا مطلقا بل من حيث انه هو واقع في التغير بالحركة والسكون ومرادهم بذلك ليس ان
موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل والا لم يكن البحث عن الحركة والسكون من
الطبيعي بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال
ان موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليس المراد منه الا انه من حيث يستعد
للصحة والمرض والا لم يكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان حيثية استعداد الحركة
والسكون هي الجزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون الثالث ان مباحث المادة والصورة
مصادرات في العلم الطبيعي ومسائل للفلسفة الاولى اما انها مصادرات فيه فلان
اثبات موضوع العلم واجزائه لا يكون مسئلة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب اعراضه الذاتية
وما لم يعلم وجوده استحال ان يطلب له شئ ولان مسائل العلم هي اثبات الاعراض الذاتية
واثبات الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة
من المسائل لتوقف الشئ على نفسه وانه محال ولان العلم الطبيعي لا يبحث الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة ليست كذلك كما ان مباحث الصور ليست من مسائل العلم الطبيعي لكن

لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما في الباب ان معرفة ماهية الجسم موقوفة على اثبات
المادة والصورة واما على سائر احوالها فلا يتوقف العلم بحقيقة الجسم على الوجه التام لا كما
لا يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصورا او تصديقا كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي
بينهما وذلك ظاهر واما انها من مسائل الالهي فلانها احوال لا تحتاج الى المادة في الوجود فان
البحث هناك اما عن وجود المادة والصورة او تلازمهما وتشخصهما ولكن كل غني عن المادة
الرابع ان نفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسائل الطبيعي اما نفي الجزء فلان عدم
التركب من اجزاء لا تتجزى من اعراض الجسم الطبيعي ولان تجزيه الاجزاء وعدم تجزيها عارض للاجزاء
التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لا ينقسم الا الى الاجزاء وعند
المتكلم اجزاء الجسم اجزاء لا تتجزى فيكون هذا البحث عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء واما
تناهي الابعاد فلان الابعاد المتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظاهر
لا يقال غاية ما في الباب هذا البيان ان التجزي والتناهي من عوارض الجسم لكن لا يكفي هذا بل
يجب مع ذلك ان يبين انه عارض له من جهة الحركة والسكون لانا نقول المراد بجهة التغير و
الحركة خروج المادة من القوة الى الفعل على ما اشار اليه الشيخ حيث قال ونعني بالحركة ههنا
كل خروج من قوة الى فعل في مادة فبحث الطبيعي انما هو في احوال تعرض للاجسام الطبيعية من جهة
اشتمالها على المادة وبهذا يصح ذلك في سائر المباحث الطبيعية بحالها والبحث عن تركب
الجسم من اجزاء لا تتجزى او تتجزى وعن تناهي الابعاد احدهما بحث عن تناهي الجسم ولا تناهيه في
الانقسام والصغر والآخر بحث عن تناهيه ولا تناهيه في العظم والتناهي واللاتناهي
انما يوصفان الجسم من جهة المادة اما النهاية فظاهر مما سبق واما اللانهاية فلانه ليس
عدم النهاية مطلقا بل عدم النهاية عما من شانه ان يكون متناهيا فان قلت لو كان كذلك لكان
علم الطب ونحوه من اجزاء الطبيعي لا من جزئياته لانه باحث عن احوال لا تعرض الجسم الطبيعي
الا من جهة المادة فنقول نعم كذلك الا ان ذلك لا لكونه من جهة المادة لا لكونها على الاطلاق الطبيعي بل من جهة الصحة والمرض او غيره كذلك بخلاف علم الطب

وعلم الهيئة وغيرهما فانهما ينظران الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهي يبحث عن احوال لا
يتوقف الا على جهة الوجود لا على ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا و
هذه العلوم الجزئية تبحث عن احوال لا تتوقف على تلك الموجودات الخاصة الجسم
يقال بالاشتراك على الطبيعي الجسم مقول بالاشتراك على امرين احدهما الجسم الطبيعي وهو
جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد ما كيف كان وهو الطول وبعد آخر مقاطع له على زوايا
قوائم وهو العرض وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق وانما قال يمكن ان يفرض ولم
يقل يوجد لان تلك الابعاد ليس يجب ان يكون موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة
وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل
بل كل جسم يوجد فلا شك انه تفرض ابعاد معينة محدودة الى الغايات والاطراف
معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المفروضة فيه بالفعل فربما يزول و
يتبدل ويبقى الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية وصورتها هي لاتصال المصحح لفرض
ابعاد مطلقة لا يتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة واراد بيان ان
لان مناط الجسمية ليس فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا
يفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض وان لم يفرض فيه اصلا فقوله يفرض
فيه الابعاد الثلثة ان اراد به ابعاد ما كلية مطلقة فالتعريف باللام مستدرك و
ان اراد الابعاد المعينة اختل التعريف لكونها من العرضيات المفارقة ولهذا
لا يوجد هذه اللفظة في كتاب الشفاء وان استعملها في مواضع عدل عنه الا
منكر واذا عرفت هذا فنقول قولنا جوهر كالجنس يشمل سائر الجواهر وقولنا يمكن
ان يفرض فيه الابعاد الثلثة كالفصل يخرج باقي الجواهر وقيد الثلثة احتراز
عن السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان لا الثلثة ويرد عليه

من السطح بذلك على التسلسل وثانيها الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة
والكم جنس يشمل المتصل والمنفصل فخرج بالمتصل المنفصل وبقوله الابعاد الثلثة الخط
والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلثة ههنا الخطوط المفروضة المتقاطعة كما في تعريف
الجسم الطبيعي فان التركيب يدل على ان الجسم التعليمي يشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة ولو وجدت
الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي لان التعليمي سار فيه فلا يكون مفروضة في الطبيعي
هذا خلف بل المراد الامتدادات في الجهات فان الجسم التعليمي وان كان امتدادا واحدا
ساريا في سائر الجهات لكنه باعتبار كل جهة امتداد فيكون له امتدادات ثلثة باعتبار ثلثة
في جهات ثلثة والى هذا اشار بعض اهل التحقيق بقوله ومن علامة الطبيعي ان يفرض فيه
ابعاد ثلثة يعني بها الخطوط المتوهمة لا الامتدادات المحسوسة في الجسم التي هي الجسم التعليمي الموجودة
فيه بالفعل اما لازما كما في الافلاك او غير لازم كما في الشمعة التي يتغير امتدادها وانما لم يعرف
الجسم الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى لانها هي الكمية التي تتغير وتتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف
الجسم التعليمي بها لان حقيقته تلك الكمية السارية في الجهات الثلثة ويوضحه انه حشو ما بين السطوح
فانه ينتهي في اي جهة بالسطح ولا شك ان الجسم المربع مثلا اشتمل على سطوح ست هي نهايات الجسم
التعليمي ويكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية قائمة بالجسم الطبيعي فيكون الجسم الطبيعي متناهيا
بالسطوح حتى ان الموجود فيما بين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعي وثانيهما الكمية القائمة السارية
فيه فما ذكره لكن فانه لا مزيد على هذا التصوير وقد زيف الفاضل الشارح هذا المذكور
اعلم ان اعتراض الامام انما يرد لو كان ذلك التعريف حدا للجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في
الهيات الشفاء المشهور في عبارات القوم ان الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان الجسم ما يوجد
فيه ابعاد ثلثة بالفعل بل معنى هذا الرسم انه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة
هذه عبارته ولا شك ان معنى الرسم لا يكون حدا لان الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة
اعم من ان يكون جسما طبيعيا او جسما تعليميا فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه [illegible] بينهما عموم وخصوص من وجه فكيف يكون

الماهية المركبة منها اعتبارية لا حقيقية فلو كان هذا التعريف حدا يلزم ان يكون ماهية الجسم الطبيعي
اعتبارية وانه محال واي دليل يدل على علم من زعم ان الجسمية الحقيقية انما حقيقتها تحصل بحسب
ابعاد مفروضة بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم ارادوا ان يميزوه تمييزا
يحل النزاع فيصير العلامة خاصة به شاملة لافراده كما حققه بعض من تعلما كلامه
واما الشارح فقد تصدى للمباحثة على التسلسل ويقرر جوابه عن الاول انه انما ابطل
جنسية الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود لا في موضوع والموجود لا في موضوع صادق
على واجب الوجود فلو كان جنسا لكان واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل
وانه محال وهذا فاسد لان الموجود لا في موضوع ليس ماهية الجوهر بل لازم لها ولا يلزم
من عدم جنسية اللازم عدم جنسية الملزوم وعن الثاني ان الفصل يجب ان يكون محمولا
على الماهية المحدودة بالمواطاة والقابلية ليست محمولة على الجوهر بالمواطاة فلا تكون
فصلا بل الفصل هو القابل للابعاد وهو مشتق من مبادئه قبول الابعاد وفيه نظر اما الجواب
الاول فلان الامام لم يحصر ابطال جنسية الجوهر في ذلك الوجه بل بينه بوجوه احد
منها ان الجوهر لو كان جنسا لكان للانواع التي تحته مشاركة فيه ومميزة بالفصول
فتلك الفصول ان كانت اعراضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وان كانت جواهر اندرجت
تحت الجوهر فيحتاج الى فصول اخر ويلزم التسلسل وجوابه انا لا نم احتياج تلك الفصول
الى فصول اخر وانما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع وهو
ممنوع بل صدق العرض العام عليها على ما تقرر في صناعة المنطق وكون ماهية علة
لذلك لا استبعاد والماهية التي عرضت لها هذه العلية فان فسرنا الجوهرية بالاول
او الثاني لم يكن جنسا لكونها عدمية وجاز حصرها في الماهية وكذلك ان فسرناها بالثالث
لاحتمال ان يكون المشتركات في هذه العلة مختلفة في الماهية مع ان ادنى مراتب الجنس
الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم ومنها ان الماهية التي يصدق عليها الجوهر
اما ان يكون بسيطة

او مركبة وايا ما كان لا يكون الجوهر جنسا اما اذا كانت بسيطة فظاهر واما اذا كانت مركبة
فلان بسائطها ان لم يكن جواهر لتركب الجوهر من العرض وان كانت جواهر لم يكن الجوهر جنسا لها
لبسائطها وجوابه انه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر لاجزاء الماهيات ان لا يكون جنسا لها
وهو واضح واما الجواب الثاني فعنه امور الاول ان القابل للابعاد لو كان فصلا
لكان مبدأه اعني ما لمه جزأ للجسم وليس كذلك بل هي عرض كما ذكره الامام وبعبارة
اخرى القابل للابعاد ماخوذ من قبول الابعاد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو الماخوذ
من الذات وهذا كالكاتب الماخوذ من الكتابة والضاحك الماخوذ من الضحك لا يقال ليس
المراد ان القابل فصل بل المراد ان مبدأ القابل فصل اعني الذات التي من شانها قبول الابعاد
كما يقال الناطق فصل مع ان الفصل ليس هو الناطق بل مبدأه وهو الجوهر الذي من شانه
النطق لانا نقول اولا هذا اعتراف بان القابل للابعاد ليس بفصل وهو المطلوب وثانيا
الذات التي من شانها قبول الابعاد هو ذات الجسم او هيولاه وايا ما كان فهو ليس بفصل
فضلا قطعا اما الذات فلان الفصل ليس هو هو بل هو جزؤه واما الهيولى فلانها ليست
محمولا على الجسم السائل ان اراد بقوله ان القابل للابعاد فصل مفهومه فصل عاد السؤال
جزءا لان مفهومه متاخر عن القابلية المتاخرة عن الجسم وان اراد به ما صدق عليه فصلا
صدق عليه وان كان ذات الجسم فهو نفس المحدود او افراده فهي ليست بفصول الثالث
قوله اي من شانه قبول الابعاد الثلثة الفصل مشكل اما مفهوم الشيء فليس كذلك لانه من
الامور العامة او من شانه قبول الابعاد الثلثة وليس كذلك لان قبول الابعاد عرض لا يكون
مبدأ الفصل ثم اثبات الجسم يكون مولفا ما شرع في هذا النمط في تحقيق الاجسام وتحقيق
حقيقة الجسم هل هي مركبة من الجواهر الفردة او من المادة والصورة فلا بد قبل ذلك من
تحرير محل النزاع وتقرير معلوم في علم المنطق ان تحرير محل النزاع يكون بامرين احدهما اصطلاح
مانع في البحث وسعر ال الاصطلاح ولا لاقوال الواقعة في البحث ولما كان لفظ الجسم مشتركا بين التعليمي والطبيعي في النزاع الواقع حصل المركب من الاجزاء او المادة و

والصورة ليس في الجسم الطبيعي قدم ذلك البحث لما كان الجسم متواطئا على الجسم المفرد و
المركب والنزاع ليس واقعا في المركب بل المفرد حرر ذلك فازال الابهام الذي في صورة
النزاع بواسطة اللفظ والمعنى اعني بسبب الاشتراك اللفظي والتواطؤ ثم شرع في تقرير
الاقوال هو بعض وطر من تحرير محل النزاع هذا هو الضبط وفي حصر المذاهب الاربعة
كلام لان هنا ستة اقسام لان الجسم اما ان يكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم يكن فيه
اجزاء بالفعل اصلا فاما ان يكون الاجزاء بالقوة متناهية او غير متناهية والاول مذهب
الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان يكون تلك الاجزاء
ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان يكون متناهية
وهو مذهب المتكلمين او لا يكون متناهية وهو مذهب النظام وان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام
لم يخل اما ان يكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ذيمقراطيس او لا يكون اجساما
وهو مذهب بعضهم فان من الناس من قال بتركب الاجسام من السطوح وتركبها من الخطوط
بالفعل فالحصر في المذاهب الاربعة فاسد فان ما لا يكون الانقسامات الممكنة حاصلة
بالفعل على قسمين لانه اما ان لا يكون ولا واحد من الانقسامات الممكنة حاصلا بالفعل او لا
يكون بعضها حاصلا بالفعل ويكون بعضها حاصلا بالفعل ويمكن التفصي عن هذا المقام بان
القائل بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة بانهم طائفتان طائفة
وهم الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين جسم وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر
الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طولا وعرضا وعمقا فيتركب الجواهر على سمت فيكون خطا ثم
يتركب الخطوط فيكون سطحا ثم يتركب السطوح ويكون جسما فهذا ليس قولا سادسا
او لا قول واحد بان الجسم مركب من الخطوط والسطوح وهي معاد براعراض وذلك ظاهر واما
مذهب ذيمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد نعم لو حرر محل النزاع بان الجسم
البسيط اعني الذي لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطباع كما فعله الامام في الملخص والمباحث المشرقية لكان مذهبه ورد السؤال عليه فلا بد ان يعد مذهبا خامسا ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا بالفعل لا شك

الانقسامات ثم يعرض

واما ان يكون جميع حاصلا بالقوة واما ان يكون بعضها حاصلا فيه بالفعل وبعضها بالقوة وهو ذيمقراطيس

واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك

الاقسام ٤ الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفي قوته ان ينقسم

دايما ولا ينتهي الانقسام الى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقوله المتكلمون ان البارى قادر

على مقدورات غير متناهية مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية فليسوا يعنون به

يعني ٤ الا ان قدرته لا ينتهي الى حد لا يكون قادرا عليه فليس من فاعليه البارى للاشياء حال

قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء ومن الناس من ظن لما كان مذهب الشيخ ان الجسم الطبيعي

ينقسم انقسامات لا تتناهى غير حاصلة بالفعل وكان هذا المذهب منافيا لمذهبه

في كلا المقامين فيكون هذا المذهب الحسن عند الشيخ فلهذا ابدا بابطاله وتقرير مذهبهم

ان الجسم ينفصل الى اجزاء لا اتصال بينها في الحقيقة وانما هو متصل في الحس واما في الحقيقة

فهو ذو اجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم الا على موضوعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون

ان الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس ينقسم الى الاجزاء كيف ما يورد القسمة وههنا

سوالان الاول ان الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل

الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا ولانه ما اسند الظن لا لعسه واما

من قبل اصحابه وهو ايضا باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به والجزم ينافي الظن و

جوابه ان الظن يطلق على ما يعاند اليقين وهو المراد السايل بهولاء القوم لا يذهبون

الا الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى نعم مذهبهم هذا يستلزم ان يكون في الجسم مواضع ينفصل

عندها الجسم من المفاصل فاخذ الشيخ لازم الشي مكان ملزومه في تقرير مذهبهم فلا بد ان

قال من الناس من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق

الجدل وطريق البرهان وان كان الواجب على الحكيم تحقيق الحق بمحض البرهان واستعمال

المقدمات اليقينية لا المقدمات الالزامية التي لا تعتبر مطابقتها لنفس الامر واما سلك طريق الجدل اولا لامرين لوجهين اما اولا فللتنبيه على خلل مذهبهم

وحقارة مطلبهم حتى انهم انفسهم ذاهبون باقاويل يدل على فساد دعواهم فلا اعتقاد به واما

او٤ ثانيا فلارادة ازالة هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم فان شان الحكيم اذا ارتقى في مدارج

الكمال التكميل والهداية الى سواء السبيل ولما كان هذا الاعتقاد استقر في خواطرهم اعتقادا

ربما منع من التصديق بالمقدمات اليقينية سلك بهم طريق الجدل ووضع مقدمات يساعدون

عليها واستنتج منها ما ينافي مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف في اعتقادهم

حتى يمكنه تدريجهم الى طريق البرهان وقد كان داب الحكماء فيما سلف اذا حاولوا تمهيد قاعدة

المتعلم الابتداء في الاستدلال بالشعر لاثارة التخيلات ثم الخطابة حتى يحدث الظن بالمطلوب

ثم الجدل للاقناع والالزام وعند تمام استعداد المتعلم لتحصيل الحق اليقيني احتاج

الى الحق اعني البراهين القاطعة ولما لم يكن للشعر والخطابة دخل في امثال هذا المطلوب

بدا الشيخ بسلوك طريق الجدل ووضع احكاما بعضها يلزم دعواهم وبعضها لا يلزمها

ولكن يصدقون به فاما الذي يلزم دعواهم فاثنان الاول ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام

وبيان لزومه لدعواهم انه لو انقسم الى اجزاء هي اجسام لانقسم الى اجزاء ينقسم وهو مخالف

لما يدعون الثاني ان يكون للاجزاء تالف منها الاجسام وذلك ظاهر اللزوم واما الذي لا يلزم

فالاخران ولهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا اورد الاول منهما بتقرير المذهبهم

والباقية بهذا النقض فان قلت لم خص التقرير بالاول والنقض بالبواقي مع

الكل نقض تقرير مذهبهم فنقول ان الكل وان كان يفيد التقرير الا ان الاول يخص

التقرير دون النقض والبواقي بالعكس وهذا على طريقة ما يفعله باقصوا الاوضاع و

الوضع مطلوب الجدلي اما ابطالا او اثباتا والجدلي اما ناقض الوضع وهو السائل او

حافظه وهو المجيب واعتماده في تقريره على المشهورات واعتماد السائل على ما يسلمه

وكان عادة قدماء الجدليين ان اخذوا مقدمات من حافظ الوضع ويبنوا الكلام

عليها واستنتجوا منها ما يناقض الوضع كما فعله الشيخ [illegible]

[illegible]

احلاف العرض يكاد الملفه يوضاف
العسم الوهميه الوهم يحكم بان محل السواد
سيعلى الساس فلذلك لم يدرك ونماهى
وكم مع الوهمي ما اداد بالعاصي متحطى
الوهمي وهو اعم من احلاف العرض ج

احتلاف عرض سسا اخر مر كلامه مساناه وفاس دحول قد في قوله وقد سعسم الاول
الكسران قسمه الاشياء الصلبه لا ينحصر في الكسر وكذلك قسمه الاشياء اللينه لا ينحصر في القطع
بل يمكن قسمتها بالوهم فسه بلغط قد على ذلك و الفرق بين الكسر و القطع ان الكسر لا يحتاج الى
الدستعد فيه حتى يعصل بالنعود فيه و القطع يحتاج الى الدنفاذة فاصله بالنفود و
الفرق بينها وبين الوهم و الفرض انها يودبان الى لا افتراق دون الوهم و الفرض و الفرق
بينهما ان الوهم يقف في القسمه و الفرض العقلي لا يقف اما ان الوهم يقف فلوجهين احدهما
انه لا يدرك الامور الصغيره لانها تغوت عن الحس و لا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها و
ثانيهما انه لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهيه لما سيعرف من ان القوى الجسمانيه لا تقوى
على اعمال غير متناهيه و لانه لا يدرك الا الامور الحسيه وهي متناهيه فح يلزم وقوف
الوهم في القسمه بالضروره و اما ان العقل لا يقف فلانه يتعلق بالكليات المشتمله على
الامور الصغيره و الكبيره و المتناهيه و غير المتناهيه فيكون مدركا لها و لا وقوف
له في القسمه و لقائل ان يقول السوال في هذا المقام من وجوه الاول ان الوهم
مدرك للمعاني الجزئيه المتعلقه بالمحسوسات وليست من مدركات الوهم فلا يكون الوهم
قاسما لها الثاني هب ان الوهم مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس بقاسم بل القاسم المتصرف
هو القوه المتخيله و يمكن ان يجاب عنهما بان الوهم هو الحاكم على القوى الحسيه
وسلطانها كما ان العقل سلطان القوى العقليه و سائر القوى الحسيه الات الوهم
فهو المدرك للمعاني و الصور و القاسم و المركب و المفصل بواسطتها بل التحقيق
ان الحكم و الادراك و القسمه كلها للنفس لكنها لا يتعلق بالمحسوسات الا و للوهم مدخل فيه
و لما لم يكن لغير الوهم من القوى الحسيه دخل في ادراك المعاني صار ادراكها منسوبا اليه فقط
و اما سائر الادراكات و الاعمال الحسيه فهو بالوهم و بقوه اخرى هي انزل منه
الثالث ان الحكم بان الوهم يقف في القسمه ينافيه قول الشيخ فيما سيات لا سيما

[illegible]

الوهميه وجوابه ان المراد بالوهميه الفرضيه فان الشيخ لم يفرق بينهما انما الفرق بينهما في هذا
الموضع كما صرح الشارح به الرابع ان في قوله لانه لا يقدر على استحضار ما يعسر لصغره
مساهله لان قسمه الشي يتوقف على ادراكه بالضروره وكل ما يقسمه الوهم يدركه ويستحضره
فكيف لا يكون قادرا عليه لكن المراد انه لا يقدر على القسمه الى الاجزاء الصغيره لانه لا يدركها
حتى يقسمها الخامس انا لا نسلم ان الوهم لا يقوى على ادراكات غير متناهيه قوله لان القوى
الجسمانيه لا تقوى على اعمال غير متناهيه قلنا الادراك ليس عملا بل انفعالا ولا نسلم امتناع
صدور الانفعالات الغير المتناهيه على القوى الجسمانيه على انهم صرحوا بجواز ذلك كما في
النفوس المنطبعه الفلكيه لا يقال المراد ان الوهم لا يقدر على الانقسامات الغير المتناهيه
لان القوى الجسمانيه لا تقوى على اعمال غير متناهيه لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة الشارح
اذ لا ايراد في الوقوف و اللفظ باحاطه ما لا يتناهى القسمه الغير المتناهيه وذلك ظاهر و اما حديث
انه لا يدرك الا المحسوسات و المعاني المتعلقه بها فهو ممنوع اذ لا دلاله عليه قطعا وايضا
ان اريد بعدم قوة الوهم على الامور المتناهيه الغير الصغيره انه لا يحصل له الامور الغير المتناهيه بالفعل
فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل وان اريد انه لا يقدر على ادراك او قسمه قسمه لا الى حد
يقف عنده فممنوع اذ لا معنى لوقوف الوهم الا ذلك السادس ان ادراك العقل الكليات
لا يستلزم ادراك الجزئيات الصغيره و الغير المتناهيه وذلك في غايه الظهور و يمكن
ان يعني بالكليات القضايا الكليه كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن طرف فح يندفع
السوال على ان الحق عدم الفرق بينهما كما اشار اليه الشارح ولا يعلمون ان الاوسط
اذا كان كذلك ميز ابيان لبعضهم ويقولون ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا يتجزى لكان
الجزء المتوسط من جزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين
بطل حكمان من الاحكام الاول الحكم الثاني وهو تاليف الجسم من الاجزاء لانه ما لم يلاق الاجزاء
لم يتالف بالضروره الثالث الحكم الرابع وهو ان الجزء الاوسط يحجب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له ملاقاة مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس لانه انما يحجب لو كان

كليات

لولاه لوقع التماس وان كان ملاقيا للطرفين فاما ان يلاقيهما بالاسر او لا بالاسر فان لاقاهما
بالاسر بطل بثلاثة احكام الاول حجب الاوسط الطرفين عن التماس وهو ظاهر الثاني تألف
الاجسام منها فانه لو تألف الجسم منها لاوجب ازديادا في الحجم لكن الملاقاة بالاسر لا توجب
ازديادا في الحجم فلا يتحقق التأليف واليه الاشارة بقوله ومناقض لحكم الثاني الثالث انها لا تقبل
الانقسام لان الملاقاة بالاسر يقتضي الانقسام واليه الاشارة بقوله وهي مع جميع ذلك
مستلزم للمطلوب كما سيأتي وان لم يلاقهما بالاسر بطل الحكم الثالث سواء كان ملاقاتها
على سبيل التماس او الاتصال لان احد الطرفين ح يلاقي من الاوسط شيئا والطرف الآخر
يلاقي شيئا آخر منه فيتجزى الاوسط فتحرير كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط يحجب الطرفين
عن التماس يجب ان يكون الوسط ملاقيا للطرفين اما بالاسر او لا على كل التقدير احد الاقسام الثلثة
لازم والقسم الاول والثاني مسلمان ساعد الخصم عليه فتعين القسم الثالث وهو مستلزم
للتجزئة وعند هذا تم النقض به انه حيث لم يقنع بهذا القدر اشار الى ان الحكم ليس هو
الالزام بل التحقيق الحق في نفس الامر فيما سيأتي بطريق الالزام ولا يكون باطلا في نفس الامر
اراد ان يتدرج بعد الالزام الى سلوك طريق البرهان فوضح اثبات القسم الثالث بابطال
نقيضه ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقاة بالاسر ينقسم قسمين فان عدم الملاقاة بالاسر
اما بان لا يكون ملاقاة اصلا او بان يكون ملاقاة بالاسر فابطال النقيض لا يتم الا بابطال
هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقاة الاجزاء ظاهر البطلان فتركه وشرع في ابطال
القسم الثالث وهو الملاقاة بالاسر فوضح هذه المقدمة بقوله فانه ليس ولا واحد من
الطرفين يلقاه باسره حتى يبرهن عليها وفي ذلك البعض انظار احدها انا لا نم ان عدم
الملاقاة بالاسر يستلزم عدم تألف الاجسام من الاجزاء وانما يلزم لو قلنا بوجوب تداخل جميع
الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلا وبعضها غير متداخل فيتألف
الجسم من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذلك لا يستلزم عدم حجب الطرفين عن التماس لانهم قالوا الوسط في الزيد يحجب الطرفين عن التماس وان تولد

وعدم حجب الطرفين عن التماس ؛

اشياء بحيث يكون بينها تقدم وتأخر ولا تقدم ولا تأخر بين الوسط المتداخل والطرفين فلا يلزم
ان الوسط في الزيد لا يحجب الطرفين بل الوسط في غير الزيد وجوابه ان الجسم لو تألف من اجزاء
متداخلة وغير متداخلة فلا يخلو اما ان يكون بينها ملاقاة اولا فان لم يكن ملاقاة فلا تألف
وان كان ملاقاة فاما ان يلاقي جميع الاجزاء المتداخلة جميع الاجزاء الغير المتداخلة بالاسر
اولا والاول يقتضي تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل والثاني يقتضي الانقسام
لان بعض الاجزاء ح لم يلاق بعضها بالاسر وثانيها ان القول بالملاقاة لا بالاسر لانه
يقتضي التجزئة فان غاية ما في ذلك تغاير الجهات والاطراف وتغاير الجهات لا يستلزم
التغاير في الذات وجوابه ان الشيء اذا كان له طرفان ينقسم باحد وجوه الانقسامات
واقلها الوهم والفرض وهذا ضروري وايضا الوجهان والطرفان ان كانا متلاقيين
لم يكن الوسط حاجبا والا كان بينهما بعد من شأنه ان ينقسم بالضرورة وثالثها النقض
بالفصول المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينها وتغاير جهاتها واطرافها مع عدم
التغاير في الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذي لسائر اجزاء المحيط تختلف جهاته بحسب اختلاف
المحاذاة مع الجادة والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو مبدأ
خط ومنتهى آخر لا بمعنى ان له طرفين احدهما مبدأ خط والآخر منتهى آخر وانما هو امر
واحد عرض له باعتبار انه مبدأ خط وباعتبار آخر انه منتهى خط آخر يلقى غير
ما يلقيه الطرف لو دخل الوسط لكان للطرف حالان حال المماسة وحال النفوذ
وهو يلاقي شيئا من الوسط في حال المماسة وشيئا آخر منه في حال النفوذ فاراد
بيان المغايرة بين الشيئين من الحاشية فقال الشيء الملاقي من الوسط حال نفوذ الطرف
مغاير للشيء الملاقي منه حال المماسة واليه اشار بقوله يلقى غير ما يلقيه وبالعكس
واليه الاشارة بقوله والقدر الذي يلقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة وهي تقتضي
انقسام الوسط لتعين حالات لما المماسة وتمام المداخلة وهو يلاقي من الوسط حال المماسة شيئا وشيئا آخر حال النفوذ وشيئا آخر حال تمام المداخلة فالملاقي من الطرف

١٥٢

السعود غير الملاقي منه حال المماسة وهو معنى قوله فيلقى غير الفئة والملاقي من الوسط حال
الصعود دون الملاقي حال تمام المداخلة وهو المراد بقوله و القدر الذي لقيه دون اللقاء
للمتوهم ويلزم منه انقسام الوسط بثلثة اقسام ونحن نقول الذي ذكره الشارح مشتمل
على امر وهو لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى القسمين كفى فيه ان يقال الطرف يلقى حال الصعود
شيا من الوسط غير ما لقيه حال المماسة واما ان هذا القدر من الوسط مغاير لما يلاقيه
الطرف حال النفوذ فهو وان كان صحيحا الا انه حشو لا دخل له في الاستدلال اصلا
ولا اول تحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط ويقول ان الطرف لو داخل
الوسط فلا بد ان يعد منه وح يلزمه انقسام الوسط والطرف اما انقسام الوسط فلان
الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة ضرورة انه لاقى حال المماسة
شيا وحال النفوذ شيا اخر واما انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الذي لقي
الوسط حال المماسة غير ما لقيه حال المداخلة فان الطرف انما لاقى الوسط حال
المماسة بشئ وحال المداخلة بشئ اخر وهو يستلزم انقسام الطرف قوله ثم طعن فيه بان هذا
البيان اقناعي الاقناعي هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات ولما كان من المشهورات
ان كل حركة لا بد لها من اول واخر ووسط على ما يشاهد ويعرفه جميع الناس تجعل النفوذ وهو
حركة في جزء مشتملا على الحالات الثلث مبني على المشهور لكن ربما يمنع ذلك ويقال لم لا يجوز
ان يكون نفوذ الجزء في الجزء دفعة فلا يكون له تلك الحالات او نقول من المظنونات ان للجزء مثل
تلك الحالات وليس كذلك وما للجزء الا حالتان حالة المماسة وحالة المداخلة واما يكون له
ثلث حالات لو كان للجزء كل جزء حتى يكون له حال المداخلة وحال تمامها وظاهر انه ليس
كذلك وقال الشارح ان هذا الدليل مغالطي لان فيه مصادرة على المطلوب والدليل المغالطي
لا يتركب من المقدمات المشهورة او المظنونة بل من الوهميات المشابهة للاوليات فلا
يكون اقناعيا واما اشتمال الدليل على تعيينه على المصادرة على المطلوب لانه انما يتم اذا كان للحركة احوال ثلث للحركة بتلك الاحوال لو كانت قابلة للقسمة وانما يكون قابلة لو كانت المسافة الجزء ... للحركة

المفروض

المفروض قابلة للقسمة وانما يقبل القسمة لو انقسم الجوهر الفرد ودليله يتوقف على اثبات الحالات ويتوقف
على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزي المسافة وهو يتوقف على تجزي الجوهر الفرد
فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزى موقوفا على نفسه وانه مصادرة على المطلوب وهذا الكلام لا
يصح حتى اتضاحه الا بعد بيان مقدمتين الاولى ان النفوذ حركة والحركة عند الحكماء متصلة
واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة من
اجزاء لا تتجزى لزمهم ان يقولوا الحركة ايضا مركبة بالفعل من اجزاء لا تتجزى وكل جزء من حركة انما يقع
في جزء مسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزء لا يتجزى في جزء من المسافة لا يتجزى وهي دفعية
انه ولهذا فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان اخر فان الحصول دفعي اذ الحركة
عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست واحدة بل حركات متعددة متعاقبة وحركة الجسم
ليست حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة بالفعل وهي لا تتجزى كالاجزاء فلا
يتجزى فلا يكون للحركة الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى بل لا يكون للحركة الا مبدأ وهو حال عدم
حصول الجوهر في المكان المنسوب اليه ومنتهى وهو حال الحصول الثانية ان الحركة في جزء لا يتجزى
فانه لو انقسمت الحركة انقسم الجزء لان نصف الحركة الى نصف المسافة وهو الحركة الى نصفها فيجب ان
لا يكون مداخلة جزء في جزء الا حركة واحدة لا تتجزى واذا لم يكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن
لها اول واخر ووسط فلو كان لها تلك الحالات كانت متصلة واحدة ومنها اشكالات لا اول
ان اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه ما قال للنفوذ الذي هو حركة ثلث حالات بل قال
الجزء النافذ له ثلث حالات حال المماسة وحال النفوذ وحال تمام المداخلة وحينئذ
ذلك يستلزم ان يكون للحركة ثلث حالات لا ابتداء وهو حال المماسة والوسط وهو حال
المداخلة ولا اخر وهو حال ~~المداخلة ولا اخر~~ هو تمام المداخلة فان قلت هذا انما يصح
لو كانت تلك الاحوال الثلث متواردة على الجزء بحركة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون تواردها
على الجزء بحركات متعددة ومع لا يلزم وجود تلك الحالات للحركة الواحدة فنقول تلك الاحوال انما ترد

على الجزء الثالث بواسطة بعوده في الوسط وبعود جزء في جزء اما هو حركة واحدة لا حركات متعددة
وذلك ظاهر الكاتب انه يلزم منه لكل ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضا
فانه صرح بان للحركة مبدا ومنتهى وانما يكون للحركة مبدا ومنتهى اذا كانت قابلة للقسمة متصلة
في ذاتها وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدا والمنتهى من الحركة بل اعتبر في الجزء حالتين احدهما
حال عدم الحركة وهي حال المماسة وثانيهما حال الحركة وهو حال البعود ولا شك ان القدر
الذي لعله حال الحركة غير القدر الذي لعله حال عدمها فيلزم الانقسام خلاف الامام فانه
قسم ما بعد حال المماسة الى قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فيقتضي ان يكون حركة جزء لا يتجزى
في جزء لا يتجزى منقسمة وهو باطل الثالث لا نم ان اثبات الاحوال الثلث للحركة انما يتم اذا
كانت الحركة متصلة واحدة لا بد له من بيان والجواب انه لو كان للحركة تلك الاحوال ولم يكن
متصلة واحدة فلا يخ اما ان لا يقبل الانقسام اصلا وهو محال لانه لو ثبت الاحوال الثلث
يدل على الانقسام او يقبل الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على الاجزاء بالفعل او بالقوة فان
اشتملت على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة عند المتكلمين والحكماء اما عند الحكماء فظاهر
واما عند المتكلمين فلان الجزء ما ينتهي اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء في جزء وهي لا يتجزى عندهم
فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون للحركة الواحدة حركات متعددة
وانه محال فتعين ان يكون تلك الحركة قابلة للانقسام غير مشتملة على الاجزاء بالفعل فيكون
متصلة في ذاتها وهو المطلوب واعلم ان اتصال الحركة لا دخل له في بيان المصادرة على المط
بل يكفي قبول الانقسام على ما هو الراجح ان الاقناعي يطلق على الخطابي كما ذكر ويطلق
على المقنع في بادي النظر والسؤال انما يرد ان فسر الاقناعي بما ذكر ولعل مراد الامام
هو الثاني فلا ينافي كونه اقناعيا على اشتماله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح ان يقول
تفسيره بما دون تفسير الامام فهو اولى وبالقبول احرى اي المداخلة الخ
يقتضي ان يكون الطرف المداخل المداخلة يوجب ان يكون الطرف مشتملا على ما لا يصير الوسط
في الوضع اذ لا فراغ للوسط عند ملاقاة الطرف اي لم يبق شيء من الوسط حال الملاقاة الطرف بل هو
بكليته مشغول بالطرف فيلزم امران احدهما ان لا يكون ترتيب ولا وسط وهو مناقض
للحكم الرابع وثانيهما عدم ازدياد الحجم وهو مناقض للحكم الثاني وبيان لزوم الامرين انه لو كان
شيء منها واقعا لم يكن الملاقاة بالاسر وقد فرضت كذلك هذا خلف فقد ظهر ان القول
بالمداخلة يناقض الاحكام الثلثة اما انه يناقض الحكم الثالث فلما ذكر اولا من انه يستلزم
تجزية الجزء واما انه يناقض الحكمين الاخرين فلما ذكر ههنا هذا محصل كلام الشارح وفيه نظر
من وجوه احدها ان الدلالة على استحالة التداخل قد تمت عند قوله دون اللقاء المتوهم للمداخلة
فما بال هذا الكلام ولا بد للشرح من التعرض لامثال ذلك وثانيها ان هذا الكلام كما قرر
الشارح بعدي المناقضة وقد عرفت مما سبق ~~ان المناقضة~~ بمشوش في سلوك طريق البرهان وثالثها
ان قوله بل لم يبق فراغ والقسم ما يلاقي على ذلك الوجه مستدرك لتمام الدليل دونه
والصواب ان هذا الكلام على المناقضة بل يعود دليلا على استحالة التداخل او جواب لا يحجم
لسؤال مقدر يعني انه يورد وبعد لا نم ان المداخلة يستلزم ان يكون للطرف حالان او
احوال وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل فلم لا يجوز ان يكون الاجزاء
من ابتداء الفطرة متداخلة فلا يكون ثمه حركة فاجاب بانه لو كان كذلك يلزم ان لا يكون
ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم بتالفها وانه محال ثم لما ابطل المداخلة رجع
الى اثبات المطلوب وقال بل لم يبق فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن
وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء فيه مساهلة لان الاقسام باعتبار امتناع الملاقاة
غير منحصر في الثلثة فان الملاقاة اما ان يكون ممتنعة او ممكنة فان كانت ممكنة فاما ان
يكون واقعة او لا يكون فان كانت واقعة فاما بالكل او بالبعض فهذه اقسام اربعة وطريق
القسمة الى الثلثة باعتبار وجود الملاقاة وعدمها وحاصل التخصيص بيان المطابقة بين اقتراني
واستثنائي فانه لو تركب الجسم من الاجزاء يلزم احد الامور الثلثة لا اول فلانه يلحق احد الامور الثلثة لانه احدها لحق احد الامور الثلثة الاجزاء لو تركب الجسم من الاجزاء لحق احد الامور الثلثة لكنه منتف فيلزم

استحالة الجزء وهو المطلوب واما المعارضة فتحريرها ان يقال الحركة موجودة في الحال فيوجد الجزء
الذي لا يتجزى اما الاولى فلان الحركة موجودة بالضرورة فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل
او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبلة ليستا موجودتين فلو لم توجد في الحال لم تكن موجودة
مطلقا هذا خلف واما الثانية فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قارة الذات فلو كانت منقسمة
لا توجد اجزاؤها معا فلم تكن موجودة بجميع اجزائها فما بها يقطع من المسافة لا يكون منقسما
والا كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الكلية فيكون منقسمة هذا محال وستعرف عند ابطال
تحقيق المعاد ان الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو فصل مشترك بين الزمانين الماضي
والمستقبل والحركة لا توجد فيما ليس بزمان فهي غير موجودة في الحال ولا يلزم الا تكون موجودة
مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبلة موجودة
في الحال فمسلم لكن لا يلزم ان يكون معدومة مطلقا لوجودها في الزمان الماضي والمستقبل
لا يقال الزمان الماضي والمستقبل معدومان فلا يكون الحركة موجودة فيهما لانا نقول
لا استفسار عائد فان عنيتم انهما غير موجودين في الآن فمسلم لكن لا يلزم من كذب
الاخص كذب الاعم وان عنيتم انهما غير موجودين في حد انفسهما فممنوع لان مطلق
الوجود منحصر في الاقسام الثلثة اما في الزمان الماضي والمستقبل او الحال والزمان
الماضي كله لم يوجد في الزمان المستقبل ولا في الآن لم يوجد في الزمان الماضي والا يلزم
ان يكون للزمان زمان آخر ان غايته او يكون الشيء ظرفا لنفسه ان الحق وان لم
يوجد الزمان في شيء من تلك الاقسام لم يوجد اصلا فان الكلي اذا انحصر في جزئيات
وانتفى تلك الجزئيات باسرها انتفى ذلك الكلي قطعا لانا نقول الزمان لو لم يوجد
في احد الازمنة وجب ان لا يكون موجودا بخلاف الزمان فانه ليس بزماني بل هو
موجود في حد نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجودا لكان في مكان اخر وهلم
جرا ونبرهن مثلا بانا موجود في تبريز او بغداد وليس كذلك
بل المكان له وجود في حد ذاته ولا وجود له في مكان فان قلت الامام لم يورد تلك الدلالة
بل ورد الحركة الماضية ما كان حاضرا والحركة

المستقبلة ما يتوقع حضوره فلو لم يكن للحركة حضور لم يكن ماضيه ولا مستقبله وهذا لا يندفع
بما ذكرتم فيعود السؤال عائدا لانه ان عنى بذلك ان الحركة الماضية ما كان حاضرا في الحال
والمتوقع المستقبلة ما يحضر في الحال ويحدد فهو ممنوع وان عنى ان الحركة الماضية ما وجد
في الزمان الماضي والمستقبلة ما يوجد في الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لا يلزم منه انه
لو لم يكن للحركة وجود في الحال لم يكن الحركة ماضيه ولا مستقبله وفي هذا الجواب ضعف لانا نعلم
بالضرورة ان الحركة موجودة في الزمان الحاضر وليست ماضيه ولا مستقبله وهي غير قارة الذات
وان انقسمت لا يوجد جميع اجزائها والحق في الجواب ان يقال المراد بالحركة ان كان ما هي بمعنى
التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم ان لو كانت منطبقة على المسافة
وهو ممنوع وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف لا اشارة ههنا مستدركة
لمذهبهم اذا حققناه تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى غير متناهية فقد تبين بطلانه فالنظر فيما
سبق كافية في دفع هذا الوهم وكان الواجب ان يعبر عنه بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق
وان كفى في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به وكأنه لم يعتبره بل استانف لنفي هذا الوهم حجة
فلذا عبر عنه بالاشارة والعمل ههنا ان هؤلاء لا يعترفون بتركب الجسم من اجزاء لا يتجزى بل يحيلونه
صريحا لكن لما لزمهم ذلك من حيث لا يدرون حكى عنهم انهم ذاهبون اليه بطريق الالزام وقال
الشيخ في الشفاء واما الذين قالوا بوجود اجزاء غير متناهية للجسم فقد دفعهم الى هذا القول
امتناع تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وذلك لانهم لما احالوا ذلك كان عندهم ان الجسم ليس متناهيا في
قبول الانقسام بل له قبول الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا ان الانقسام لا يكون الا الى
الاقسام الموجودة فلا جرم ذهبوا الى اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية وهذا هو الذي
نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء اذعنوا لها وحكموا بان للجسم يقسم انقسامات
لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل فحكموا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا
فان قلت لا يلزم من نفي الجزء ان يكون الجسم غير متناه في الانقسام لجواز استحالة الجزء وتناهي

الجسم في قبول الانقسام كالشهرستاني فنقول هذا الاحتمال بين البطلان عن معتمدة
عند الشيخ حتى انه لم يعد من مذاهب المسلمين انهم لما ذهبوا الى وجود كثرة في الجسم
ولا شك ان الكثرة انما تتألف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم فيكون
الجسم مشتملا على اشياء لا تنقسم بالفعل فان قلت نسلم الاحاد من حيث انها احاد لا تنقسم
الا انه لا يستلزم انها لا تنقسم بالفعل اصلا لجواز انها لا تنقسم من حيث انها احاد وتنقسم بالذات
كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالفعل فنقول متى وجد الكثرة وجد
ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في
نفسه شيئا واحدا فهو لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيرا في نفسه لا واحدا واما القياس
الذي ذكره الشارح ففيه مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه ويمكن تقريبه من وجهين
احدهما ان كل ما يشتمل عليه الجسم من الاحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل غير منقسم بالفعل
لا يمكن ان يقبل القسمة فكل ما يشتمل عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذي لا يتجزى والاخر انه
كل جسم فهو مشتمل على اشياء غير منقسمة وكل مشتمل على اشياء غير منقسمة فهو مشتمل على
اشياء ممتنعة الانقسام فكل جسم مشتمل على اشياء ممتنعة الانقسام وهي الاجزاء التي لا تتجزى
وقد ساق الفريقان الفريق الاول قالوا لو كان الجسم متألفا من اجزاء غير متناهية
لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة موقوف
على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان
غير متناه اجاب عنه الفريق الثاني بانا لا نم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية
وانما يكون كذلك لو لم يكن للمتحرك طفرة من جزء الى جزء وترك الاوساط ولا حاجة بنا الى التزام
الطفرة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وان كانا محدودين
فلا يلزم مما ذكر الا قطع المسافة المحدودة في ازمنة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية
الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهي الاجزاء وهم معترفون به واصالهم ان يكتفوا

بتجويز التداخل في تلك الاجزاء اذ التداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على
قطع الاجزاء الغير المتناهية ولما استدلوا ثانيا بانا قالوا لو تألف الجسم من اجزاء لا تتناهى
كان الجسم غير متناه في الحجم لان التألف موجب لازدياد الحجم اجابوا عنه بتجويز التداخل
حتى لا يكون التألف مفيدا للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فالطوق
الكبير من الرحى اذا تحرك جزءا واحدا امتنع ان يتحرك الطوق الصغير جزءا واحدا او اكثر
والا لكان الطوقان الصغير مثلا او ازيد فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى
واجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءا الا انه يسكن ريثما يتحرك
الطوق الكبير جزءا اخر ثم ينهض بعد ذلك للحركة ثانيا فقالوا بسكون البطيء في بعض
ازمنة السريع ولزمهم بذلك تفكك اجزاء الرحى واعلم ان هذه الحكاية ماخوذة من الشفا
والاستبعاد فيه ان يقال لما حاول الفريقان [illegible] قال الفريق الاول لو كانت
الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية لما امكن قطع حركة الى الغاية والتالي باطل بيان الملازمة
ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكانت للجسم انقسام وانصاف في انقسام الى غير النهاية
فالحركة انما تبلغ غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها وانما تبلغ الى نصفها اذا بلغت
الى نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا تنقطع الا بحركات
غير متناهية فيستحيل ان تبلغ النهاية فلما اوردوها واصححوا هذه المقدمات اخذوا
يضربون لذلك مثلا من حال حكى ان [illegible] تحركا احدهما سريع الحركة جدا
والاخر بطيء الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطيء اصلا لان المسافة التي بينهما مركبة من
اجزاء لا تتجزى عندي لم [illegible] البطيء [illegible] صاحبه الا يلحقه السريع
اللهم الا ملاحظة مماثلة السريع وح ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك في الغاية
الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن هاهنا ان الخطيب في بعض مطالب النظر
ذرة يسير عليها نملة ولا يفرغ من قطعه البتة لانها مركبة مما لا يتناهى والمثل الاول للقدماء والثاني للمتأخرين وعلى هذا فقد طال تشنيع مولانا وشناعه اولئك فالتجأوا الى

الى القول بالطفرة ومنها ان تحرك الجسم خلا من المسافة وحصل في حد اخر من غير ملاقاة الوسط
ومحاذاته فاورد الاولون لذلك مثلا وهو ان الدائرة العظيمة من الرحى والصغيرة القريبة من
المركز اذا تحركتا فلو كانت حركتهما متساوية وسرعتهما العظيمة اذا قطعت جزءا انقطع الصغيرة
ايضا جزءا لكانت المسافتان مسافة واحدة وهو محال ايضا لو سكنت الصغيرة في الوسط
مرور الرحى منفصل ملتزم تحصه لبعض بان الصغيرة تتحرك وتقطع طرفا منها
مع ان العظيمة تتحرك وتكثر طرفا منها اما عددا او مقدارا حتى يحصل بعد اكثر من بعد الصغيرة
فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى لاخرون الالزام بما الزموهم فستبشعون القول بالطفرة
ما صاروا الى تفكك الصغيرة من السكون حتى حكموا بان الرحى تفكك اجزاؤها عند الحركة بسكون
احدهما وتحرك الاخر بل سكنوا الطاحونة اثناء حركتها ليمكن للسريع لحوقه وبالجملة وقع احدهما
في شناعة الطفرة والاخر في شناعة التفكك وهذا التقرير افيد واحسن
من مواضع لعظمة لعالم لم يقول هذا الكلام غير مستقيم لان الامام انما مهد تلك
المقدمات لبيان مراد كلام الشيخ وليس حاصل كلامه لا المراد لو كان المتناهي في
الكم المتصل لم يكن موجودا في الكثرة ولو كان المتناهي في العدد ففي هذا مواخذة على الشيخ
منقول بل آخذ عليه وتقرير المواخذة ان قوله كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية
توجد الواحد والمتناهي فيها ممنوع لا ... كثرة ولا توجد فيه المتناهي في الكم
المتصل ولا المتناهي في الكم المنفصل فلا يصدق على الاطلاق ان كل كثرة توجد فيها المتناهي
اللهم الا ان يحمل الكثرة على ... في دفع المواخذة هذا ما ذكر في شرحه اجاب
الشارح بان المقصود واضح فلا ... ان المراد من الكثرة الكثرة التي يتألف منها الجسم وهي
غير متناهية عند النظام فيكون المتناهي موجودا فيها اما بالفعل او متناهية لانه ...

مستشنعون
وكانوا

في الاسئلة لا ان ليمانه دونها يعني بين كل عدد متناه من الكثرة لو كان في الجسم كثرة غير متناهية
لكان فيه كثرة متناهية فالكثرة المتناهية فيه اما ان لا يكون حجمها ازيد من حجم الواحد او يكون والاول باطل
والا لم يكن التأليف مفيد المقدار وللنظام ان يمنع بطلان التالي لجواز التداخل وتحرير المنع
ان يقال ان اريد بقولكم التأليف لا يكون ح مفيد المقدار القضية الكلية بمعنى انه يلزم ان لا
يكون كل تأليف مفيدا للمقدار سواء كان ذلك التأليف من اجزاء متناهية او غير متناهية فلا نم
الملازمة ومن البين انه لا يلزم من عدم ازدياد حجم المجموع المتناهي على مقدار الواحد ان لا يكون
كل تأليف مفيدا وان اريد به الجزئية فالملازمة مسلمة لكن نمنع انتفاء التالي بل بعض التأليف عند
النظام ليس بمفيد ازدياد الحجم وجوابه ان الشيخ ابطل التداخل في نفس الامر فمعنى الكلام
انه لو لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم ان لا يكون بعض التأليف مفيدا لازدياد الحجم
لكن التالي باطل والا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل محال على ما مر وانما قال بل يفيد العدد
لانه ربما يقع في الظن ان الاجزاء وان تداخلت واتحدت في المقدار الا انها متعددة بحسب ذواتها
وفي التحقيق ليس يفيدها اي ليس يفيد التأليف زيادة العدد ايضا لان الاجزاء ح متحدة في الوضع
لاتحادها في الحيز فلا امتياز بينها في نفس الحجمية لتساويها في الحجمية ولا في لوازمها لان التساوي في الملزوم
يوجب التساوي في اللازم ولا في عوارضها لان الاجزاء لما كانت متداخلة متحدة في الوضع فلا يمكن
ان يعرض عارضا لواحد منها الا وقد عرض ذلك العارض لكل واحد يكون بعضها نسبة الى
الجزء الاخر فلا امتياز بينها فلا تعدد واعترض عليه الشارح بانا لا نم ان تلك الاجزاء اذا تداخلت
واتحدت في الوضع لم تتميز بحسب العوارض فان من الجائز ان يكون احدهما معروضا لعارض
بجهة وحيثية والاخر معروضا للاخر باخرى فيقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارض من
الجهتين او لا ترى ان قطر الدائرة اذا قطع قطرا اخر حدث نقطة التقاطع في المركز فاذا
قاطعهما قطر اخر حدث نقطتان اخريان وهكذا فهذه النقط التي هي اطراف انصاف

واختلاف الاضافات مع وحدة الشيء ممكن لانا نقول هذا الكلام على سند المنع فان ذكر
المثال انما اورده لتوضيح المنع لا للنقض واتصالها فرضا ان يمه نقطة واحد لاختلاف
عوارضها فلما جاز اختلاف العوارض مع وحدة الشيء فالاولى جواز اختلافها حيث
التداخل فالتداخل لا يستلزم الاتحاد في العوارض لا يقال لعل المراد انتفاء التعدد
في الخارج ومع تدفع المنع باسر للاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع فكل شيء
يعرض احد الاجزاء في الخارج فهو عارض للاخر فكل جهة لاحدها في الخارج يكون جهة
للاخر وهذا ضروري لا يمكن منعه لانا نقول لا نسلم ان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت
بحسب الوضع اتحدت بحسب الخارج العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب
انها تكون متحدة في العوارض الوضعية اي المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لا يلزم
منه ان يكون متحدة في جميع العوارض لجواز افتراقها في العوارض العقلية اي غير الوضعية
والى هذا اشار بقوله والحق في ذلك الخ واذ قد بطل ان حجم العدد المتناهي لا يكون ازيد
من حجم الواحد ظهر ان يكون الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء ولا شك انه يمكن ان يضم
الاجزاء بعضها الى بعض في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات الثلث فيحصل جسم
وانما حصل اولا حجما في الجهات الثلث حصل جسما لان الجسم لا يطلق الا على ما له
الامتدادات الثلث بخلاف الحجم وظن الامام ان الضمير في منها راجع الى الكرة
ولفظ السبب يقتضي التعدد فلا بد من تعدد مرجعها بان يقال واذا امكنت الاضافات
من تلك الكرة وغيرها في الجهات فان التقدير ان لكل كرة مساحة حجما فوق حجم
الواحد واقل ما فيه ان يحصل حجم في جهة فاذا اضيفت اليه كرة اخرى في جهة اخرى
حصل حجم في جهتين ثم اذا اضيفت اليه كرة ثالثة يحصل حجم في كل جهة فيكون
جسما فهذا الحمل وان كان صحيحا الا انه يحوج الى تقدير لفظة غيرها ويشتمل
على استدراك اذ حصول الامتدادات الثلث لا يتوقف على انضمام الكرات بل

يكفي فيه انضمام اربعة اجزاء على ما ذهب اليه من جعل من المتكلمين واذا جعلنا يعود الضمير
الى الاحاد كما فسرناه يصفو الكلام عن شوب التقدير و الاستدراك و لعل الامام
فهم من الاضافة النسبة حتى يكون وامكنت النسبة بين الجسم المتناهي الاجزاء والجسم
الغير المتناهي الاجزاء وهو بعيد عن الصواب لا اعتبار النسبة بعد حصول المنتسبين
والجسم المتناهي الاجزاء بعد لم يحصل والحاصل ان الضمير ان اعاد الى الاحاد استقام
الكلام من غير شوب وان اعاد الى الكرة فاما ان يراد بها الجسم المتناهي الاجزاء
او يراد الكرة المسامتة قبل حصوله فان كان المراد الجسم المتناهي الاجزاء حتى
يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهي الاجزاء يلزم اعتبار
النسبة قبل حصول المنتسب وان كان المراد الكرة قبل حصول الجسم المتناهي
الاجزاء امكن حمل الكلام عليه كما ذكرنا الا ان حمل الكلام على ما يستقيم من غير اضمار
واستدراك اولى واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في المناقضة لانه لما حصل
جسم متناهي الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس مما يتألف من الاجزاء الغير المتناهية
والسالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التي هي دعواكم لكن لم يقنع بذلك بل قصد
اثبات السالبة الكلية القائلة لا شيء من الجسم بمتألف من الاجزاء الغير المتناهية لان
هذا الجسم صناعي والكلام في الاجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لا تناقض الموجبة
الكلية للاختلاف في الموضوع لانا نقول لو وجد كرة غير متناهية في الجهات
وحد بالفرض كرة متناهية في سائر الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجودا
في الطبيعة ولا ظهر ما ذكرناه بوجهين احدهما ان كان في قوله فكان جسم ماض
بعد قد والجزاء اذا كان ماضيا بغير قد لم يجز الفاء فيه وثانيهما ان اسم كان الناقصة
وهو جسم نكرة وهو غير جائز وهذا بحث لفظي واما المعنى فليس يختلف بحسب
الوجهين وهو انه ان كان لكل كرة مساحة حجم فوق الواحد يكون نسبة حجم الجسم

المتناهي الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهي
الشرطية ان كانت اتفاقية لم تنفع في الاستثناء وان كانت لزومية منعناها
غاية ما في الباب ان المشاهدة دلت على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه
واما ان ذلك لازم من التقدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم
نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي نسبة متناه الى غير متناه والاقرب ان يقال كان في قوله
كان حجم تام وفي قوله كان نسبة حجمه رابطة والجملة صفة لجسم فلو كان لكثير متناهية
حجم فوق حجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلث يلزم ان يحصل
جسم متناهي الاجزاء نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى
متناه لا لحصول الجسم لازم على كل التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة
المذكورة فيكون حصول الجسم الذي حقيقته كسبه وكسب في نفس الامر من اللوازم
فان قيل لا حاجة في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات لتحصيل الجسم فانه
يكفي ان يقال ان كان لكثير متناهية من الاجزاء حجم فوق حجم الواحد كان الحجم يزداد
بازدياد الاجزاء فيكون الذي اجزاؤه متناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي
الاجزاء نسبة المتناهي الى غير المتناهي لكنه نسبة متناه الى متناه اجاب بان النسبة
هي انية احد المقدارين من الآخر واذا قلنا ان هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه او
اربعة او غير ذلك فانما يصح اذا كانا من نوع واحد وكان المنسوب اذا ضم اليه امثاله
يصير مثلا للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخط ولا الخط لانه اجتماع النقط
وليس كل حجم يناسب الجسم ما لم يكن جسما فلذلك يحصل الجسم اولا ثم نسبه ومنه نظر
ان الجسم لو كان متناهي الاجزاء وكان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء وكل عدد يعرض
منها من تلك الاجزاء بل واحد يكون له نسبة الى الكل بالثلث او الربع او غير ذلك بالضرورة فلا
احتياج الى تحصيل الجسم قطعا واما قوله هذا انسب لبعض التال فليس معناه

انه نفس الاستثناء بل المراد انه يفيد الاستثناء او يستلزمه اطلاقا لاسم اللازم
على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب ان لا يكون
نسبة متناهي الاجزاء الى غير متناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو نقيض التالي
الى اذا وجب النظر اراد التنبيه على ان الجسم متصل في نفسه فانه ان لم يكن
متصلا في نفسه لكان له مفاصل غير متناهية وهما باطلان بالطريق السابق فان
قلت الثابت بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفاصل الى ما لا ينفصل على ما نقله الشيخ
فجاز ان يكون له مفاصل الى ما لا يقبل الانفصال فلا يلزم ان يكون متصلا في نفسه
فنقول المطلوب في هذا الفصل ان بعض الاجسام متصل في نفسه على ما اشار
~~فلا يلزم ان يكون متصلا في نفسه~~ اليه الشيخ بقوله فقد اوجب امكان وجود جسم
ليس لاجزائه مفاصل ومن الجزئية لا ازيد ان الجسم المفرد متصل في نفسه والا
لكان له مفاصل الى ما لا ينفصل فانه لو كان له مفاصل الى ما ينفصل لكان جسما
مركبا لا مفردا هذا خلف قال الشارح لما بين ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من اجزاء
لا تتجزى متناهية او غير متناهية بين ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة في
الجسم لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فاجزاؤه ان لم تقبل الانقسام
وجد الجزء الذي لا يتجزى وان قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة
والمقدر خلافه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل فاما ان
لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا فيكون الجسم المفروض متصلا او يكون شيء من
الانقسامات حاصلا فذلك الانقسام لا يكون الى ما لا يقبل الانقسام بل الى ما يقبل الانقسام
وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم واعلم ان هذا
البحث انما ظهر اذا اعتبر بمطلق الجسم اما اذا اعتبرنا الجسم المفرد فاللازم ان كل
جسم مفرد متصل في نفسه كما بيناه وحيث اعتبر الشارح الجسم المفرد امكن له

ان نقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى ثبت ان الاشى من الانقسامات
الممكنة حاصل في الجسم بل ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فاوجه العدول
الى نقل الكلام عن كل واحد واحد والى اثبات الجزئية عن اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد في هذا (اعتراض على الشارح)
الفصل مقدمتين احدىهما الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية (ای الذی) والثانية
ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل و الاولى مهملة والثانية
جزئية واعتبر في الاولى لا يجوز ان يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون وايراد المطلوب
جزئيا واعتبر فيه الامكان فلا بد من بيان الفائدة في واحد واحد منها قال الامام
انما ذكر في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي في قوة يجب الا يكون وفي الثانية ليس يجب
ان يكون لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون فيجب الا يكون واما تركب الجسم
من اجزاء متناهية فلا يمتنع ان يكون اما في الاجسام المركبة فظاهر واما في الاجسام (البسيطة)
فلامكان انقسامها الى اجزاء فلا جرم لم يقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس
تاما لان تركب الجسم من اجزاء متناهية انما لم يمتنع لو كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام لكن الشيخ
اعترف فيها ان يكون لا تتجزى بدلالة قوله الى ما لا ينفصل واما ان القضية الثانية جزئية فلانه لما
ابطل الموجبة الكلية بقيت السالبة الجزئية واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح ان ذلك
لاستلزام احدى مقدمتيه وجزئية الاخرى فانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متناهية
وان بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متناهية ثبت ان بعض ما لا يشتمل على اجزاء غير متناهية
لا يشتمل على اجزاء متناهية فيكون بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المهملة في قوة
الجزئية والجزئيتان لا ينتجان شيئا لا يقال الجزئية لازمة للمقدمتين المهملة والجزئية لا بطريق
الانتاج بل بطريق آخر وهو انه لو لم يصدق بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم
مشتملا على المفاصل وهو باطل اما على المفاصل الغير المتناهية فلان الجسم ليس له مفاصل
غير متناهية وهي المقدمة المهملة واما على المفاصل المتناهية فلان بعض الجسم ليس له مفاصل
متناهية وهي

وهي الجزئية فظهر صدق الجزئية من المهملة والجزئية لانا نقول لا نم انه لو كان كل جسم مشتملا
على مفاصل لكان اما كل جسم مشتملا على مفاصل غير متناهية واما كل جسم مشتملا على
مفاصل متناهية فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل غير متناهية
وبعضها على مفاصل متناهية وح لا يتم التوجيه فان قلت قوله ولذلك جعل اللازم جزئيا
اشارة الى جزئية القضية الثانية فان القضية الاولى وان كانت مهملة الا انها كلية بحسب
الامر نفسه واللازم من الكلية والجزئية لا يكون الا جزئية فنقول كما ان القضية الاولى
كلية في نفس الامر كذلك القضية الثانية كلية في نفس الامر اذ لا شيء من الاجسام المؤلفة من اجزاء
متناهية لا تتجزى والاولى ان يقال لما كان لا امتناع من المقدمتين بطريق الشكل الثالث
لا يكون اللازم الا جزئيا وان كان من الكليتين لا بعد المقدمتين سالبتان فلا انتاج
لانا نقول الانتاج من الموجبتين المعدولتين اللتين في قوتهما ولهذا اعتبر الشيخ موجبة لا بقال
الشيخ انما بنى قولنا بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى وذلك لا يفيد اتصال بعض الاجسام
لانا نقول اذا لم يشتمل بعض الاجسام على اجزاء لا تتجزى فاما ان لا يشتمل على اجزاء اصلا او يشتمل
على اجزاء بعد التجزية واياما كان فبعض الاجسام متصل في نفسه ويمكن ان يقال
اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال الاجسام المفردة وهي بعض الاجسام وذلك
يكفيه بحسب غرضه ههنا فان غرضه من هذا الفصل اثبات الهيولى في الاجسام واذا
ثبت اتصال بعض الاجسام ثبت الهيولى في بعض الاجسام وح ثبت الهيولى في جميع
الاجسام على ما سيرد عليك ذلك شيئا فشيئا فليس غرضه هنا الا اتصال بعض
الاجسام واما اعتبار الامكان في المطلوب فذكر الامام علته سوالا تقريره انما يعتبر
الجسم ليس يتركب من اجزاء لا تتجزى بل الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ولما ثبت
ان الجسم ليس يتألف من اجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول جميع تلك الانقسامات بالفعل
وح لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل لان كل جسم فرض فاما ان لا يكون منقسما بالفعل

ولكن يرد على بيان ما ينافي الاتحاد ولم يتبين بعد فلا يصح دعوى الكلية فما ذكره الشارح عن الحق والدربة

مراده اخر لبيان حصول المطلوب عن ما ذكره الشارح وقد عرفت ضعفه

او يكون منقسما وايا ما كان يصدق الجزء اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني
فلان انقسامه اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل او لا ينتهي فان لم ينته فقد حصل الانقسامات
الغير المتناهية بالفعل وهو محال وان انتهى الى جزء لا ينقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلا للانقسام
وهو ايضا محال والا لم يكن الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية واما ان يكون قابلا للانقسام
وهو الجسم العديم المفاصل فقد بان انه اذا كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية
وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم عديم المفاصل فلم قال اوجب امكان
وجود جسم واجاب اولا بانه يجوز ان يكون المراد بالامكان الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب
وثانيا بان الممتنع حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات
فهو ممكن لا واجب ولا ممتنع وكل جسم يفرض لا يجب ان يكون عديم المفاصل بل يمكن
ان يكون ويمكن ان لا يكون اللهم الا لمانع خارجي وشيء من هذين الجوابين لا يصلح ان يكون جوابا
لسؤال السائل فانه لم يقدح في كلام الشيخ حتى يصحح في الجواب بل استكشف عن حكمه
اقتصاره على الامكان مع ان اللازم وجود جسم عديم المفاصل فالاظهر انه لما سلب
الوجوب ثبت الامكان اذ الامكان في مقابلة الوجوب بسبب هذا الشرط يتعلق باحتمال
عرضي ايضا فان الجسم اما ان يقبل الفك اولا فان قبل الفك فهو ينفصل اما بالفك والقطع
واما باختلاف عرضي واما بوهم وفرض وان لم يقبل الفك فهو لا ينفصل بالانفكاك
الا انه ينفصل باختلاف عرضي وبالوهم والفرض فالجسم ينفصل باحد الوجوه الثلثة
وبالوجهين لو امتنع الفك بسبب واعلم ان اختلاف عرضين ان لم يدخل في الوهم والفرض
لم ينحصر الانفصالات في الثلثة المذكورة في اول الفصول وهي ما بالقطع والكسر والوهم
والفرض فلم يكن باعلا للمذهب بالتمام وان دخل في الوهم والفرض فهو لا يوجب الانفصال
الخارجي على انه لو اوجب الانفصال في الخارج حتى ان الجسم يوجد له جزآن في الخارج متميزان
بان يكون شيء منه ابيض وشيء منه اسود او بان يكون شيء منه متصلا بجسم اخر موازيا او محاذيا او مساويا منه لا يكون كذلك يلزم انقسام الجسم الى اجزاء غير متناهية بالفعل في

الخارج فرون ان الملاجزء ملاق باحد طرفيه غير ما يلاقيه بطرفه الاخر لا يقال اذا كان بعض الجسم
ابيض وبعضه اسود فلا نسلم ان ما حل فيه السواد من ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض فلا بد
من جزئين متمايزين في نفس الامر لانا نقول المغايرة انما هي باعتبار اختلاف العرضين واما
بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا ومن حكم بان ماء واحدا في نفسه يسخن بعضه
فصار ماءين في الخارج ثم اذا زال التسخين صار ماء واحدا كما كان او بان جسما واحدا وقع
على شيء منه ضوء او لاقى جسما اخر شيئا منه انفصل قسمين متميزين كل واحد منهما عن الاخر
وعند زوال الضوء والملاقاة عاد جسما واحدا او بان جسما اذا تحرك في مسافة
انقسمت المسافة بحسب موافاته كل واحد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت
الحركة صارت المسافة متصلة في نفسها فلا شك في ان اختلاف الاعراض لا يوجب
الانفصال الا في الوهم العقلي لا بحسب الامر نفسه وفي الخارج نص عليه الشيخ في
الشفاء بقوله ومن الذي بالفرض اختصاص العرض ببعضه دون بعض حتى اذا زال ذلك
العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم يبيض لا كله او يسخن لا كله فيعرض له بالبياض
جزء اذا زال ذلك البياض زال افتراضه والذي اوقع في الاذهان ان اختلاف الاعراض
يوجب الانفصال في الخارج وان القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ ان جعله
في مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد بمجرد التوهم والفرض هو الذي
لا يوجب الانفصال تارة بنفسه اذا فرض في الجسم شيئا دون شيء واخرى بحسب الغير كما اذا
مس باختلاف الاعراض وما ذكر في قاطيغورياس الشفاء ان اختلاف الاعراض يوجب
الانفصال بالفعل وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجي فان اريد بالفعل ليس بعد
الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سببا لانتزاع امرين اوجب الانفصال
بالفعل ولكن بالعرض وربما يعول عليه ان الاختلاف يعد الانفصال الخارجي اذا كان العرضان
متباينين كما في الابلقية لوجود السواد في محل والبياض في محل اخر واما الاعراض الغير السارية كالمماسة والمحاذاة فهي لا تعد الا انه ثاني الوهم وهذا العرض ضعيف

بعرض

الوهم

المقولات العشر

الى العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض كذلك يحكم بان المسوس المحاذي غير غير المحاذي وان
اورد هذا الاختلاف انفصال الاجزاء فلم يكن بين القسمين افتراق في ذلك ولعله اشتباه
ما وقع في بعض نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين قارين كما في البلقة وعدل
عن جعله اختلاف العرضين سواء كانا قارين او غير قارين في عداد القسمة العرضية حتى يتكلم
على مذهب ذيمقراطيس فالصواب ان يقال الانفصال اما في الخارج كما في الكسر والقطع
او في الوهم اما بتوسط شيء اخر كما باختلاف الاعراض او بلا واسطة شيء اخر كما بالتوهم والفرض
واذ قد ثبت ان الجسم لا يتالف من اجزاء لا تقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما ان يكون قابلا
لانقسامات متناهية او قابلا لانقسامات غير متناهية والاول باطل والا لانتهت
القسمة الى اجزاء غير قابلة للانقسام وقد ظهر بطلانه بان ما يلي منه بملاقي منه غير ما
يلاقيها على يساره فيصح ان يكون قابلا للانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون قابلا
للانقسامات الغير المتناهية الفكية فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا الانقسام
الوهمي فمن الممكن ان يحصل الوسط الطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج بل في الوهم
انما اللازم قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلثة
بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا اخصها بالذكر ثم لو زعم زاعم انه يقبل
الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى عليه فمن الجائز ان يكون قابلا
للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية
الفكية على ما هو مذهب ذيمقراطيس وستأتيك الدلالة على بطلانه فيما بعد وهذا
نوع ما ذكرناه في اختلاف الاعراض   قد حصل من المباحث المذكورة مساق
الحديث هاهنا يستدعي تقديم مقدمتين الاولى لا ارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح فيما
بينها اما هو مجموع الجسم الطبيعي او شأن الجسم الطبيعي وكمية سارية فيه هي الجسم التعليمي

استدل على المقاس ههنا بان الاشكال اذا توارد على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة يحصل تارة كرة واخرى مكعبا و[illegible] كالماء الواحد يحصل اشكالا بحسب اختلاف ظروفه فلا خفاء في ان ذلك الجسم باق بعينه مع جميع اختلاف [illegible]

فانه اذا جعل كرة مثلا كان له ثخن ثم اذا جعل مربعا بطل ذلك الثخن وحصل ثخن آخر
اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف
والاخر زائل مختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان الاجسام التي تختلف
اشكالها متصلة في نفسها لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه
فجاز ان لا يكون شيء من هذه الاجسام المحسوسة الا مركبا ويكون اختلاف اشكاله
المقدمة الثانية قد سمعت ان الجسم التعليمي قائمة بالجسم الطبيعي ممتدة في
سائر الجهات ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا تزال لها في كل
جهة سطح يعرض السطح لانه لما ارتفع منها جهة بقي امتداد في جهتين وهو السطح
وانه ايضا لا يذهب في جهة الى غير النهاية بل ينتهي في اية جهة ينتهي بقي امتداد في جهة
اخرى وهو الخط وعند انتهائه يعرض النقطة فالجسم التعليمي يفنى عند السطح وهو يفنى
عند الخط الفاني عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح
ولا النقطة جزءا من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الاخر بل عرض له من حيث انتهاء
اذا عرفت هذا فنقول جزء الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الاخر بل عرض له لما ثبت ان
الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة بغير نهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك
ضرورة انه ينقسم بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط كذلك لانها عارضة له
وفيه منع لان الانقسام المحل انما يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية والسطوح
والخطوط ليست كذلك واتصال هذه المقادير غير لازم لما قد بان من ان اختلاف الاعراض
لا يوجب الانقسام الخارجي فجاز ان يكون المقادير مشتملة على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع
ذلك متصلا لا جزء له اصلا ثم انك قد علمت فيما سبق ان الجسم متصل في نفسه محتمل للقسمة
بغير نهاية وما كتب عليك ان هذه المقادير كذلك متصلة في انفسها محتملة للقسمة الغير المتناهية

فظاهر ان الواجب ان يقول عما علمتم [illegible] لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير واراد اللازم والملزوم فقال عما علمته من [illegible] احتمال المقادير بدل قوله من [illegible] على الملازمة بالملازمة بينهما وانما لم [illegible] علمته من [illegible]

احتمال الجسم قسمه بعد بيانه ان مقادير كذلك كانت الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم
باحتمال المقادير سوف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود
من الفصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين
للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والزمان والمسافة متطابقة في العقل حتى ان كل قطع يعرض
في المسافة يعرض بازائه قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها والحركة
الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى اخرها والى الثلث
ثلث فلما كان المسافة قابلة للقسمة الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير النهاية قلت فان
ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع وبالزمان ما هو مقدارها فهما امران لا وجود لهما الا في الوهم فلا يكون
البحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان ما لا فهو آنه وهذان لا ينطبقان
لانه بحث فيه عن احوال الاعيان
على المسافة ويمتنع انقسامهما فضلا عن الانقسام بانقسام المسافة فنقول المراد معنى القطع و
مقداره وكانه اليه اشار بقوله وذلك لتطابقها في العقل لكنهما امتدادان في العقل يحكم العقل
بانه اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين لا يجتمعان معا الا في العقل اذ هما موجودان معا
لا في الخارج بمعنى الجزئين لو وجدا في الخارج لا يكون احدهما متقدما والاخر متاخرا فبالضرورة لا
يحصل شيء منهما في الوهم الا اذا كان في الخارج امر غير قار يحصل بحسب استمراره وعدم استقراره
في العقل هذا الامتداد فحصول هذا الامتداد عند الذهن اول دليل واعدل شاهد على وجود
ذلك الامر الغير القار في الخارج فوجب البحث عن احواله والتنبيه على اثباته وقد تبين ان الحركة والزمان
امتدادان متصلان ظهر ان انقسامهما الى الماضي والمستقبل والحال لا يصح لان الحال حد مشترك
بين الماضي والمستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها فان الحد المشترك بين الخطين
مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا انتصف خط كان الحد المشترك بين النصفين خطا فلا يكون
النصفين متساويين بل زاد وما زاد او لا نقول لا نسلم ان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل فان
من الجائز ان يتوسط بين مقدارين ولا يكون حدا مشتركا بينهما لانا نقول الشيء اذا كان غير قار الذات
لا يكون اجزاؤه مجتمعة في الوجود بل يكون متأخرا فلا جزء المتقدم والمتأخر للحركة والزمان الا [illegible] فرضه فيه احدهما متقدما والاخر متأخرا وعند هذا ظهر فساد معارضة الامام لانا نسلم على وجود الحركة في الحال وذهب من الآزمنة وزمانية الحال ليس والماضي والمستقبل

اتصال
اي كون الجسم التعليمي ذا حشو بين السطوح
[illegible]
[illegible]

قوله المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى قد علمت ان الجسم متصل واحد
في نفسه فاما ان يكون الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التي امكن ان يفرض فيها ابعاد ثلثة
متقاطعة واما ان يكون فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء آخر يقبلها ويقبل الانفصال
وهو بعينه فذهب القدماء كافلاطون وشيعته الى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل وهو
بسيط في نفسه لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتاخرين كالشيخ وغيره الى ان الجسم
مركب من الصورة الاتصالية ومن شيء آخر قابل لها هو الهيولى فاخر ما ينحل اليه الاجسام اجسام
بسيطة عند افلاطون واجزاء غير اجسام اما الهيولى والصورة على مذهب الشيخ واما
جواهر فردة عند آخرين والغرض من هذا الفصل اثبات الهيولى فالمقدار هو الكمية لغة
والكمية المتصلة اصطلاحا والثخن يقول في الاستدلال على معنيين على حشو ما بين السطوح
اي على العمق الحشو
وعلى الامر الذي حاصله رقة القوام او في التنبيه لا اخفى وعلى حشو ما بين السطوح اذا كان
سبب الانفصال وهو غلظ القوام فالثخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح
وهو فصل الجسم التعليمي ينفصل من الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقة من الاجسام فان
قلت الجسم التعليمي هو حشو بين السطوح لا ذو حشو انما ذو الحشو الجسم الطبيعي
فالاول ان يفسر الثخن بكون الشيء حشوا بين السطوح حتى يستقيم قوله المراد بالحشو هنا
المصدر لا بمعنى المصدر وهو التخلل والتوسط بين السطوح وانما المتخلل بين السطوح فهو الجسم
التعليمي ولهذا حمله اي الثخن على غلظ القوام لا على الغلط والاتصال ايضا قال بالاشتراك على معنى
غير اضافي وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تشترك في الوجود والحد المشترك بين
الشيئين هو ما وضع بكون نهاية لاحدهما وبداية للآخر ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض
انقسامه حدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم حدث سطح وهو حد مشترك بين
قسميه او فرض انقسام السطح حصل خط مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط حدث نقطة وهي

مشترك بين قسميه والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلثه امور احدها فصل الكم بفصله من الكم المنفصل الذي
هو العدد وثانيها الصور الجسمية وانما يطلق المتصل عليها لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل
فسميت بها تسمية الملزوم باسم اللازم وثالثها الجسم وانما يطلق عليه المتصل لانه لما اطلق المتصل
على الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال
على الجسم التعليمي فاطلق الاتصال على الصورة ايضا اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم ولما اطلق الاتصال
على الجسم التعليمي وعلى الصورة اطلق المتصل على الجسم لانه ذو اتصال واضافي وهو اتحاد
النهايات وكون الشيء يتحرك بحركة آخر وههنا معنى آخر لم يذكره وهو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة
لكن لما لازم المعنى الاول ملازمة متساوية اكتفى به فالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم المتصل
والا لكان المتصل بعده مكررا مستدركا وهو جنس الجسم التعليمي والمتصل فصل له يفصله عن
العدد والثخن فصل آخر يفصله عن الخط والسطح فيكون المجموع هو الجسم التعليمي وكانه قال قد
علمت ان للجسم حجما تعليميا فاما حد معناه وكان سائلا يقول المتصل ام من الثخن وقد تقرر
في صنعة التحديد ان الاعم يجب تقدمه فما باله اخر عن الثخن اجاب بانه لما حاول
تفهيم مناطقه اعني التاكيد للجزء وكان الثخن عندهم اعرف قدمه لان الاعرف اقدم في التعريف
فان قلت كيف قال علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وما علمنا ذلك فيما قبل
اجاب فقال بل معلوم مما ذكره من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا
شك في كونه ذا كمية وثخانة فهناك كمية متصلة ثخينة فان قلت سلمنا ان هناك
كمية متصلة ثخينة هي الجسم التعليمي لكنه لا يكفي في ذلك علمنا بان للجسم حجما تعليميا وانما كان
كذلك لو علمنا مغايرته للجسم الطبيعي فانا ما لم نعرف مغايرته اياه لم يمكن اثباته له والا لزم اثبات
الشيء لنفسه لكنا ما علمنا ذلك فيما قبل فلا يصح قوله قد علمت اجاب بانه من الواضح البين ان
الجسم جوهر ومنه الامور اي الكمية المتصلة الثخينة اعراض فمن البين الواضح انه مغاير لها والجلي

الواضح في معرض المعلوم فكانا كنا علمناه فيما سبق وعلى هذا يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئا
من شانه الجسم التعليمي الى آخره مستدركا زائدا في تمام الكلام دونه لانا نقول هذا التوجيه
مع انه مشتمل على استدراك غير تام لان الكمية المتصلة الثخينة على تقدير انها هي الجسم يمكن عرضا
فاثبات المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب بل الاوجه في هذا المقام ان يقال هو جوهر
الجسم اوجب له وكونه ذا جسم تعليمي امر مغاير جوهريته يحصل به جوهريته وهي المعلوم بالبديهة
المغايرة بين الشيء ومبدأ فصله لانا نقول هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة على المطلوب
فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلان الواو في قوله وكونه شيئا من شانه لا معنى له حينئذ فالواجب
ان يكون بالفاء لكونه بيانا للمغايرة واما معنى فلان الجسم التعليمي عرض والماخوذ من العرض
لا يكون فصلا جوهريا وانما فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للابعاد والآن هو ذو الجسم
التعليمي فلكم من التعويل وقد سمعت كلاما في ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا ان الجسم متصل
واحد في نفسه وعلمنا بدليل الاشكال عليه مع بقائه بعينه هو هناك امر اباقيا
وامرا محللا هو الجسم التعليمي فكان علمنا بالثاني باتصال الجسم كافيا في علمنا بان للجسم حجما تعليميا
وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا لا يقال هذه المقدمة لا دخل لها في الاستدلال فيكون
مستدركة لانا نقول كان المطلوب من الدليل ان في الجسم شيئا غير صورته الجسمية
كذلك مطلوب منه ان يكون ذلك الشيء غير صورته صورتها اعني الجسم التعليمي وذلك يتوقف على
ان للجسم حجما تعليميا قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك قال الامام لفظة قد
تفيد جزئية الحكم وانما اورد الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال كالافلاك
وفيه نظر لان قد ليس تفيد الا تبعيض الاوقات لا تبعيض الحكم فمعنى الكلام ليس الا ان
الجسم يعرض له الانفصال في بعض الاوقات لا ان بعض الاجسام يعرض له الانفصال والقول
الوهمي والاجل ذلك عادلها البرهان كما مر بيانه وهو ليس بمراد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال

بل لم يكن الانفكاك ايضا و الفلك ليس يقبل الانفصال لاستحالة الانفكاك ثم قال و الصواب انه
انما جعل الحكم جزئيا للبعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن
الواجب ان لا يكون شيء من الاجسام بحيث لا يطرأ عليه اسباب الانفصال ولا يحصل
جميع الانفصالات الممكنة في الجسم بالفعل و انه هو و هذا ايضا بناء على ان قد سبق حرفه
الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم متصل واحد في نفسه قابل للانفصال
فاذا طرأ عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية بعينها بل تبطل وتحدث
هويتان اخريان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا و حدث هوية اخرى اتصالية
فلا بد هناك من امر يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية باقية و للهويتين الاتصاليتين اخرى وهو
هو بعينه الا انه لم يغ اثبات هذا الشكل لا لجواز ان يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها
تنعدم وتحدث هويتان اخريان و يتصلان و تحدث هوية اخرى اتصالية كما تقولت
العظم افلاطون ومما يؤيد هذا الاحتمال ان الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها
ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فيكون متحيزة بذاتها و المتحيز بذاته يجب ان يكون قائما
بذاته و كان في منعه مكابرة و وجه التفصي عن هذا الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل
الى جسمين متصلين او اتصل جسمان واحدا فلا يمكن ان يقال قد انعدم ذلك الجسم المتصل
بالمرة وحدث متصلان آخران او انعدما بالكلية وحدث متصل واحد من لا شيء
فانا ندرك بالضرورة الفرق بين انعدام الجسم و انفصاله الى متصلين و بين انعدامهما و
اتصالهما فاذن وجب ان يكون هناك امر موجود باق في الحالين و ذلك الامر ليس
هو تلك الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانعدامها بالضرورة فتعين ان يكون هناك
امر وراء الهوية الاتصالية سواء ادرك عليه هي و الهويتان الاتصاليتان او نحو قيس النظر
الذي اوجب ان يكون المتحيز بذاته قائما بذاته بعينه لا يقال هذا مشترك الالزام على هذا القول

باتصال الجسم في نفسه لانه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين فلا يخلو اما ان يكون مادة
هذا عين مادة ذلك او لا يكون فان كان يلزم ان يكون شيء واحد بالشخص موجودا في حيزين
موصوفا بجسميتين و انه باطل بالضرورة وان كان مادة هذا غير مادة ذلك فاما ان يكون
المادتان موجودتين في ذلك الجسم المتصل فيكون مشتملا على اجزاء بالفعل وقد فرضناه متصلا
في نفسه هذا خلف واما ان لا يكونا موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين فانعدمت
مادة الجسم المتصل اعدام اتصاله وهو انعدام للجسم بالكلية لانا نقول المادة تشخص
عند الانفصال هو عند الاتصال لكنه ليس واحدا و لا متعددا في نفس ذاته بل بالعرض
واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصالين اذا ثبت هذا التصوير فنقول لا نم ان
المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل
وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة
واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه هذا كله اذا قلنا ان الجسم غير مبهم
متصل على الاجزاء بالفعل اما اذا قلنا باشتماله على الاجزاء كان اتصاله عبارة عن اجتماع
الاجزاء و انفصاله عن تفرق الاجزاء و الامر الثابت في الحالين هو الاجزاء فلا يثبت هناك
هيولى و لا صورة فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل و تقريره حسب ما ذكره
ان الجسم متصل في نفسه قد يعرض له الانفصال فيكون ممكن القبول حدوث الانفصال وهو
قوة الانفصال فيكون للجسم قوة الانفصال لكن الهوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال
لاستحالة اتصاف الشيء بمقابله فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية يقبل الاتصال
و الانفصال وهو الهيولى وبعض ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال و الانفصال
اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية فانها متصلة بذاتها اي ملزومة للجسم التعليمي على ما عرفته
في الدرس السابق و ذلك لا يعداد اشارة الى الهوية الاتصالية التي امكن ان يفرض فيها ابعاد

متعاطفه فانها هي الباقية بعضها مع توارد المقادير ولو قلنا المراد به الجسم التعليمي الذي هو
ايضا متصل بذاته لكان البرهان بحاله فانه يمكن ان يقال لما كان في الجسم قوة الانفصال و
الجسم التعليمي ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم شيء آخر له قوة الانفصال لا ان يحمل حمله
على الصورة الجسمية او المطلوب ان في الجسم شيئا غير الصورة الجسمية لا ان ذلك الشيء غير مقدارها
فالكلام ليس في اثبات التغاير بين الهيولى وصورة الصورة بل في التغاير بين الهيولى و
الصورة وفيه منع لجواز ان يكون المغايرة مطلوبة بدلالة لاهم الا بها جميعا لان
غير الصورة الجسمية لا يحتمل ان يكون هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمي واما قال قبولا
يكون نعتا للموصوف بالامرين جميعا لان العارض بالجسمية لا بد ان يجتمع مع المقبول ولذا لم يقل فيما
قبل فانه يقبل انفصالا لانه قد يوجد له انفصال واما قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود
المقبول فكلام الشارح صريح في ان المقبول هو الاتصال وبيانه لاثبات المغايرة بين القوة و
الوجود يدل على ان المقبول هو الاتصال فبينهما منافاة والجواب عنه ان الانفصال اذا طرأ
فالمقبول ليس نفس الاتصال لانه عدم والعدم لا يكون مقبولا بل المقبول بالحقيقة انما هو الجسمان
الحادثان عند الانفصال فلا يكون المقبول عند الانفصال الا الصورة الجسمية وهيئتها الشكل
التابع لوجودها وصورتها الجسم التعليمي اما اولا فلانه مثال للصورة الجسمية مساو لها في جميع اقطارها
حتى كانه قالب لها واما ثانيا فلان الاجسام التعليمية قد يتوارد على الصورة الجسمية وهي هي
كما ان الصورة الجسمية يتوارد على الهيولى وهي هي بعينها ومما ايضا يدل على ان الشيخ انما عنى بالمتصل
بذاته الصورة الجسمية لانه لو اراد به الجسم التعليمي لم يكن [illegible] وانت خبير
بان الامام لو كان المقبول هو المتصل بذاته لكن المقبول على ما فسره هو الصورة الجسمية عند الانفصال
والمتصل بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال فلا يلزم من كون المقبول الصورة الجسمية ان يكون
المتصل بذاته ايضا الصورة الجسمية قال الامام ههنا امران احدهما قوله فاذن قوة هذا

القبول مشروعا نتيجة قياس مذكور فما ذلك القياس وثانيهما انه وان كان حقا ان قوة القبول
غير وجود المقبول لكن لا حاجة في اثبات المط الى ذلك لانا اذا بينا ان الجسم يعرض له الاتصال
والقابل للاتصال ليس هو الاتصال لزم منه ذلك وجود شيء آخر يقبل الانفصال من غير احتياج
الى بيان المغايرة بين قوة القبول للاتصال وفعله والجواب عن الاول ظاهر من الشرح
وعن الثاني ان اثبات الهيولى لا يمكن الا بالمسلك الذي [illegible] لانا اذا قلنا الجسم يعرض له انفصال فانما يمكن
اثبات المادة لو استدعى الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم والعدم لا يحتاج الى
محل موجود اما اذا بينا ان قوة قبول الاتصال مغاير لنفس الاتصال ومنه التقوم
امر ثبوتي يستدعي لا محالة محلا وهو ليس الاتصال [illegible] شيء آخر هو الهيولى قال
الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا القبول نتيجة قياس مذكور بالقوة فلا حاجة الى الدليل
عليه هذا القياس اذ المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظاهرة وعلى هذا الاشبه لقوله
فاذن معنى واما ان المطلوب الاصل يحصل بمجرد الانفصال [illegible] ان الانفصال ليس
عدما محضا بل عدم ملكة واعدام الملكات لها حظ من الوجود لا يقال لانه لو الاتصال
عدم ملكة بل لا معنى له الا زوال اتصال الجسم فلا يستدعي محلا موجودا ايضا لانا نقول قد
تبين فيما سبق ان اتصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالمرة بل هو انعدام الاتصال
عن شيء ذلك المتصل من حيث انه الاتصال فلا بد له من امر كان موصوفا بالاتصال ويكون موصوفا
بالانفصال واما ان المغايرة بين القوة والوجود فلا فائدة [illegible] ان احدهما اذا خالف [illegible] ما لا ينفصل
فالمفارق لا يحتاج الى الهيولى للزوم قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى وكل
جسم من الاجسام له قوة الاتصال فيكون الهيولى موجودة في كل جسم فيكون البرهان كليا
وفيه نظر لانه لو كان المراد ذكر السؤال الثاني بيان ان هذا الفصل غير موقوف على ان مثبت
الهيولى ليس مطلق الاتصال بل الاتصال الانفكاكي وليس لكل جسم له قوة الانفكاك

اي منع الامام
هذا الكلام وارد على كلام الشارح
نظر مولانا قطب الدين
لكان

الانفصال

والدنصيل هناك انا ذكرنا ان وجوه الاتصالات ثلثة الفك واختلاف العرضين والوهم و
الوهم فالانفصال الانفكاكي لما كان رافعا لاتصال الجسم في الخارج ولم يكن بد من شيء آخر غير
الاتصال قابل له واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس برافع للاتصال في الخارج فلا
يستدعي شيئا آخر في الخارج بل الوهم اللهم الا ان يثبت ان الانفصال الوهمي يستلزم للانفصال
الانفكاكي ولم يثبت بعد واما اختلاف العرضين فان قلنا انه يوجب الانفصال في الخارج
فهو يثبت الهيولى والا فلا الفائدة الثانية انه لو استدل بنفس الانفصال على وجود الهيولى
فربما يسبق الى الوهم ان وجود الهيولى مخصوص بحالة الانفصال بخلاف امكان الانفصال
فانه لما اوجب وجود الهيولى ثبت وجود الهيولى حال الاتصال ايضا وهذا انما تم
لو كان الاستدلال بامكان الانفصال وليس كذلك بل بقوة الانفصال فربما يسبق ايضا
الى الوهم ان الهيولى موجودة حالة عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس في اثبات
قوة الانفصال بل في المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال
وما ذكره الشارحان لا يعطي الافادة الاول فالسؤال باق كما كان والاظهر ان قوله
فاذن قوة القبول يشتمل على ثلث مقدمات احدها ان قوة قبول الانفصال غير وجود
الاتصال وثانيها ان قوة قبول الانفصال غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال
غير المقدار والمقدمة الاولى وان وضحا ان لها دخلا في الاستدلال الا ان المقدمتين الاخيرتين
لا مدخل لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتهما والتعجب من الشارحين انهما بالغا في توضيح المقدمة
الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخريان لهما بالبال واما قوله فتلك القوة لغير ما هو المتصل
بذاته مغن عن قوله واتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال والصواب
في توضيح الكلام ان يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية والجسم التعليمي والمقبول
بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال فان الجسم قبل حدوث الانفصال

امر هو امكان قبول الانفصال مقبول بالفعل هي الصورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس
مقبول بالفعل في هذا الحال بل بالامكان اذا عرفت هذا فنقول الجسم يعرض له الانفصال
الانفكاكي ولما كان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال فاذن يكون قوة
قبول الانفصال اي محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير
مقدارها فانها متصلة بذاتها والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال اذ لو ورد
الانفصال انعدم المتصل بذاته وكما بطل الجسمية وحصل حصتان اخريان كذلك
بطل الشكل والمقدار وحصل شكلان ومقداران آخران فلما استحال ان يكون المتصل
بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذي امكن ان ينفصل هو المتصل بالذات فوجب
ان يكون هناك امر آخر غير الصورة الجسمية وشكلها ومقدارها له قوة قبول الانفصال واليه
اشار بقوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته فاذا استحال ان يكون محل قوة الانفصال
هو المتصل بذاته كان تلك القوة لغيره لا محالة وهو الهيولى وعلى هذا كان ايراد الفاء
مكان الواو اظهر والاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات الهيولى لا يحتاج الى
الانفصال بالفعل في الخارج بل يكفي فيه امكان الانفصال الخارجي حتى ان كل جسم يمكن
انفكاكه يكون مشتملا على الهيولى وان لم ينفصل بالفعل اصلا وسيظهر فائدة هذه الكلمة فيما بعد
قوله واعلم ان ما تم في هذا الباب جواب سؤال ربما يورد ههنا ويقال لم لا
القابل للاتصال والانفصال هو الهيولى ولم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والاتصال و
الانفصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال بين البطلان لانا لما بينا ان الجسم متصل في
نفسه فلا شك ان هناك هوية اتصالية وتم الكلام في ان الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية
فقط او فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء آخر قابل لها ثم اذا ورد الانفصال ومن المعلوم
بالضرورة ان تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها مع الانفصال فقد علمنا انها ليست قابلة

وبعد ثم

اي في قوله وتلك القوى لغير ما هو

للانفصال قطعا بل القابل للانفصال شيء آخر وكان السائل توهم ان الجسم مع الهيولى يتوارد
عليها الاتصال والانفصال وهو توهم فاسد فاجاب الشارح تارة بان موضوع الاتصال
والانفصال ليس بجسم واخرى بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما تحرير الاول فهو ان موضوع
الاتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد الثلاثة وكل جسم فهو في ذاته
بحيث يعرض فيه الابعاد الثلثة فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون جسما اما الصغرى فلان
موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون في ذاته متصلا ولا منفصلا ولما لم يكن في ذاته متصلا
لا يكون في ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد الثلاثة بالضرورة واما الكبرى فظاهر ثم تعدد بان الجسم في نفسه
متصل وقابل للانفصال اي بالمجاز بمعنى انه يعرض له الاتصال واما تحرير الجواب الثاني الذي اشار
بقوله والذين يجعلون المتصل عرضا فهو ان الاتصال امر ذاتي للجسم لانه لو لم يكن الجسم في ذاته متصلا
لم يكن في ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد الثلثة فلا يكون الاتصال عرضا واردا عليه والا لتقوم الجوهر
بالعرض الوارد عليه وانه محال وفي الجوابين نظر وقد يجاب عن السؤال بوجه اخر وهو ان
الاتصال لو كان عارضا للجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان لا يكون في الجسم اجزاء فهو متصل في نفسه
لم يكن اتصاله زائدا عليه واما ان يكون فيه اجزاء فيكون اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء و
ليس كذلك وبالجملة الاتصال امر ذاتي للجسم مقوم له الجسم لو لم يكن متصلا في نفسه كان
في نفسه متعددا وانه باطل ولا يستقيم الجوابان بالهيولى لان الهيولى ليس لها في نفسها وجود
فضلا عن الاجزاء والانقسام الذي يعرض لها انما يستفاد من الصورة الجسمية فيكون الاجزاء
لها انما هي من قبل الصورة الجسمية لا في نفسها ثم يمكن ان يناقش على الوجه الاول المراد بقولكم الجسم
مع قطع النظر عن الاتصال اما ان يشتمل على الاجزاء او لا يشتمل انه يشتمل على الاجزاء او لا
في نفس الامر او انه يشتمل على الاجزاء او لا بحسب ذلك الاعتبار والفرض فان اردتم الاول فلانم
انه لو لم يشتمل على الاجزاء في نفس الامر يلزم ان يكون متصلا في نفسه وانما يلزم ذلك لو كان

تجريد النظر عن العارض موجبا لرفعه وليس كذلك فيجاز ان يجرد النظر عن الاتصال ويكون عارضا
له في نفس الامر وان اردتم الثاني فلانم انه لو كان مشتملا على الاجزاء لكان الاتصال اجتماعها
وانما يكون كذلك لو كانت الاجزاء متحققة في نفس الامر مع اتصالها وهو ممنوع وعلى الوجه
الآخر انه لا يلزم من عدم كون احد المتقابلين مقوما ان يكون الآخر مقوما فان من الجائز ان لا يكون
شيء من المتقابلين مقوما كالسواد والبياض والوحدة والكثرة وغيرها قوله وايضا
ينبغي ان يعلم سيعلم ان الصورة علة لوجود الهيولى فالمحوج للهيولى الى كونها ذات وضع و
الوحدة والتعدد وغيرها من العوارض لا يعرض الهيولى بالذات بل بتبعية الصورة وفرق
بين الصورة وهي حالة وبين السواد مثلا وهو حال من هذه الجهة فان كون السواد مشارا
اليه بالاشارة الحسية متحيزا انما هو بتبعية محله وكون الهيولى مشارا اليها انما هو بتبعية
حالّه فهي انما تكون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل الجامع
للاتصال وهي هي بعينها بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ذاتيا لهما
لم يجتمع مع الانفصال بل اذا طرأ عليهما الانفصال انتفيا وحدث صورتان اخريان
وجسمان اخران والهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال هذا هو مناط الشبهة
المورودة ههنا فاذا امل لا يشكل ان الجسم قبل ورود الانفصال مادة واحدة ثم اذا عرض
له الانفصال تعددت المادة وصارت مادتين لجسمين بل لو كان تعدد الجسمية بعد
وحدتها مقتضيا لانعدامها محوجا الى المادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضيا
لانعدامها محوجا الى مادة اخرى وسلم جزءا قوله الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها
كان تعددها مقتضيا لتناهيها لا محالة فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليست
واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم تنعدم بل حل فيها صورتان وهي
هي بعينها غاية ما في الباب انه كانت الوحدة عارضة لها والآن التعدد عارض وقد مرت

لا اشارة الى ذلك وعارض الامام بانه لو حلت الهيولى فاما ان يكون متحيزة او لا يكون والقسمان
باطلان اما الاول فلانها لو كانت متحيزة فاما ان يكون تحيزها بالاستقلال او على سبيل التبعية
فان كان بالاستقلال كانت الجسمية مثلا لها لانها ايضا متحيزة بالاستقلال فيكون حلول
الجسمية فيها جمعا بين المثلين وايضا لا يكون احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس وايضا
لو احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل وان لم تحتج الى المحل كانت الجسمية غنية عن المحل لانها
مثلها وان كانت الهيولى متحيزة تبعا لتحيز الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفا اذ
لو كان لو حالا لم يكون الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالا في اللون او الطعم او غيرهما ولم كان
حصولها في الحيز تبعا لحصول الجسم فيه واذا كانت الهيولى صفة للجسمية استحال حلولها في الهيولى و
اما الثاني فلان الهيولى لو لم تكن حاصلة في الحيز لا بالاستقلال ولا بالتبعية مع ان الجسمية مختصة بالحيز
استحال ان يكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة والحيز يستحيل ان
يحصل فيما لا اختصاص له بالجهة والحيز والا فليجز ان يكون الاجسام باسرها حالة في ذات
الباري تعالى ولم يكن له اختصاص بجهة لا بالاستقلال ولا بالتبعية والجواب اما الاول فلان الهيولى لو
كانت متحيزة بالاستقلال لكانت الجسمية مثلا لها فان الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد
في الماهية فاللوازم الثلاثة المذكورة غير لازمة اصلا سلمنا لكن لا نم انها لو كانت متحيزة بالتبعية
كانت صفة للجسمية بل هي موصوفة بها وغيرها شرط حلولها والمنعان ولم لا يجوز ان يكونا واردين
على التقسيم من حيث البحث الا ان القسم الاول لما كان باطلا في نفس الامر اقتصر الشارح على المنع
الثاني وقال الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان المتحيز على ثلاثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال
واما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلوله في الغير او على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم
تحيز الهيولى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون تحيزها بشرط حلول
الجسمية فيها على ما هو الواقع قوله وهم وتنبيه ولعلك تقول بعد ورود الوهم ان الدلالة المذكورة

على وجود الهيولى انما تتم بعد اثبات قبول الاتصال للانفكاك وليس يجب ان يكون كل جسم كذلك فان من
الاجسام ما يمتنع فيه الانفكاك كالفلك وحاصل كلام الشيخ في الجواب ان الامتداد الجسماني طبيعة
واحدة وثبت احتياجها في بعض الصور الى المادة فليكن محتاجا في جميع الصور لما ان
مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وانما قلنا ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه لا يختلف
بالامور الخارجية دون الفصول وكل ما اختلف بالخارجيات دون الفصول فهو طبيعة نوعية
اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان
هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق
الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر
قد انضاف الى تلك الطبيعة العامة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف
المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ
ليس المقدار ثمه موجودا والخطية موجود آخر بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة
عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض فيها مستقرة هي جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار
فلا يوجد مقدارا فقط بل محتاجا الى فصول حتى يوجد اما مستقرة اما خطا او سطحا
هذا ما ذكر في الشفاء وظهر منه ان قوله يختلف بالخارجيات دون الفصول بيان لنوعية
الامتداد لانا نقول لا نسلم ان الصور الجسمية متعددة متخالفة في الخارج فاما ان يكون ما به
اختلافها موجودا في الخارج او لا يكون فان لم يوجد في الخارج لم يتعدد في الخارج بالضرورة
وان وجد ما به الاختلاف في الخارج فاما ان يكون غير الجسمية في الخارج او لا يكون
فان لم يكن غير الجسمية بل يكون الجسمية في الخارج موجودا وما به الاختلاف موجودا آخر
فالموجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا نحو الجسمية يتكثر افرادا اما بالذات وبالوجود
موجودا في محال متعددة وانه بالضرورة وان كان ما به الاختلاف غير الجسمية

في الخارج فالجسمية لا تحصل في الخارج الا مع احد الاختلافات كالمقدار لا تتقرر في الخارج الا متصلة
واذا ثبت هذا فنقول ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لا يجوز تساوي افرادها في
الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز ان يكون
الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية محتملة بالتشخصات كان الطبيعة الجنسية
محتملة بالفصول فكما جاز اختلاف بعض الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا
يجوز اختلاف بعض الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات لانا نقول من المعلوم
بالضرورة ان الحاجة الى المادة ونقول لا اشكال ليس من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية و
الجسمية انما هي طبيعة الجسمية ومن ثم فالكلام يكون للجهة دخل في الحاجة الى المادة فكان الحاجة
الى المادة لا لعرضها الا لذاتها فان قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فالحاجة
الى المادة نوعيتها فان طبيعة اذا اقتضت شيئا من صفة هي بذلك الشيء لا بد ان يكون متحققا
في جميع افرادها سواء طبيعة نوعية او جنسية قلنا ما علمنا ان الجسمية الخارجية ليس
احتياجها الى المادة من جهة تشخصاتها واما ان احتياجها الى المادة من جهة فصلها فغير معلوم
الاحتمال وانما يعلم اذا علمنا ان الجسمية طبيعة نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن
احتياجها الى المادة للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة في افرادها بخلاف ما اذا كانت
طبيعة جنسية فانها تكون حدودا محتملة للحقائق فامكن افتراقها في اللوازم من جهة
الفصول وان لم يكن افتراقها من جهة التشخصات هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام
قال الشارح نبه الشيخ على زوال الوهم بان تذكر ان كل جسم يحتمل بسطه طرحه
لم يلاقيها فيكون واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فلا بد ان يكون كل جسم مشتملا
على ما يعتبر للانفصال اذ الحاجة الى ما ليست الا لكون الجسمية موجبة اتصاله مع امكان عروض
الانفصال لها وللاجسام متساوية في هذا المعنى وان كانت مختلفة في ان بعضها ملكه و

نفسها عنصر الى صورة ذلك دونه فنقول اما اولا فليس لشيء من هذين المذكورين تنبيهه عليه ولا اشير فهو
شرح لا يطابق المتن بل هو مادة بعينه لتتميم البرهان وكلام الشيخ شيء آخر قد عرفته واما
ثانيا فان عنى بقوله للانفصال لا يبقى مع الانفصال الوهمي انه لا يبقى معه في نفس الامر نقول بان بطلانه
وان عنى انه لا يبقى معه في الوهم فاللازم ليس الا وجود الهيولى في الوهم وهو غير مطلوب بل
المطلوب وجود الهيولى في الخارج وهو غير لازم سلمناه لكن لا احتياج الى المادة لما كان
معنى الجسمية مطلقا فالحاجة الى بيان انها نوعية فاشتمل الكلام على استدراك مطلق واما قوله
بعد بيان الطبيعة تكون باقي الاعتبارات فهو اشارة الى ما ذكره في المنطق من ان الطبيعة تارة
توخذ بشرط لا واخرى لا بشرط فان اخذت بشرط لا فهي المادة وان اخذت لا بشرط تكون اما
مبهمة غير محصلة وهي الجنس او محصلة وهي النوع فطبيعة الجسمية ليست مادة لانها محمولة
على الجسميات ولا شيء من المادة بمحمولة وليس جنسا لعدم توقفها على ما يضاف اليها محصلا انما
يعتبر ان يكون نوعية محصلة فان قلت لانه انما يحصل بنفسها ولم لا يجوز ان يكون محصلا بما يضم
اليها من الصور النوعية ككان الظاهر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية انما يحصل ويتقرر بصور
فلكية او عنصرية فنقول اما ان الجسمية متحصلة بنفسها بعد ما ذكره واما ان الجسم جنس فنفرق بين
الجسمية والجسم فان الجسمية في الخارج موجودة والمادة موجودة آخر وقد حصل منهما لا محالة موجود
ثالث هو الجسم فالجسمية وان كانت متقررة في ذاتها لكن في الخارج عن جميع ما يضاف اليها
من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يحصل ذاتا محصلة الا اذا كان فلكا او عنصرا فلا يلزم من
من جنسية الجسم جنسية الجسمية كان سائلا يقول الكلام قد تم عند قوله لانها طبيعة نوعية
فما الفائدة في قوله تختلف بالخارجات دون الفصول مع ان الطبائع النوعية لا تكون الا كذلك
اجاب بانه جواب للنقض بالطبيعة الجسمية فانه لم لا يجوز ان تكون طبيعة واحدة نوعية مقتضاها
مقتضاها امكن ان يكون الطبيعة الجسمية ايضا واحدة وليس بشاهد مقتضاها فلم لا

يجوز ذلك في الطبيعة النوعية وجوابه الفرق بان الطبيعة النوعية لما لم تختلف الا بالخارجيات
فهي اذا اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجيات بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لا تقتضي شيئا
من حيث انها غير محصلة وانما تقتضي شيئا اذا تحصلت بفصل فلا تقتضيه مع غير ذلك الفصل
وهذا ليس بشيء لانه ان اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة في الخارج فهو ممنوع لاتحاد الجنس
والنوع في الوجود وان اراد انها غير محصلة في العقل فلا نم انها لا يمكن ان تقتضي شيئا في الخارج و الكلام
في الانفصال الخارجي وكيف يكون كذلك وهم صرحوا بان الشيء اذا كان ناقصا لامر والاخر
كان للامر اولا وبالذات وللاخص ثانيا وبالعرض فالتحيز اذا ثبت للجسم وللانسان فالمقتضي للتحيز
هو الجسم اولا فقد ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن ان تقتضي شيئا على ان الفرق ليس مبنيا على وجوب
اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية على جواز ذلك للامام لان الطبيعة الامتداد متنوعة
وذلك لانا لا نعلم منها الا انها جوهر قابل للابعاد الثلاث لكنه ليس حقيقتها بل لازم من لوازمها
فلم لا يجوز ان يكون لها حقائق مختلفة مشتركة في هذا اللازم فان الاشتراك لا يوجب الاشتراك
في الملزومات سلمنا لكن لا نم انها محتاجة الى المادة في شيء من الصور فان الثابت بالبرهان ليس
الا حلولها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضي وجوب حلولها في المادة بل صحته فجاز ان
لا تحل في المادة في بعض الصور وان حلت في المادة في بعض ثم انه منقوض بالوجود فانها طبيعة
واحدة مع انها تقتضي التجرد عن الماهية في الواجب والعروض في الممكن وجوابه اما عن الاول
فلانا وان فرضنا ان طبيعة الامتداد الجسمي غير حقيقتها لكن نعلم انها هوية اتصالية يمكن ان يرد
عليها الانفصال وقد تبين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجها الى المادة ولا يضر ما لا نعلمه وبهذا
يخرج الجواب عن الثاني وعن الثالث ان الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام فيها ولا فرق بين
الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية في جواز اقتضائها شيئا في بعض دون بعض بخلاف النوعية
اورد شكالا شكوكا فان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع ممتازة عن الفصول ماهية

و وجود

و وجودا فيكون حصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة في اللوازم وهذا يتعلق بسوء اعتبار
الكليات فان الجنس والفصل والنوع متحدة في الجعل والوجود فلا تكون في الخارج اشياء
متماثلة مختلفة في اللوازم وهم وتنبيه ولعلك تقول ان النظم الطبيعي ان عدم هذا المنع على المنع المتقدم
فنقول الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك فلا نم ان جسما من الاجسام المفردة قابل
قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الانقسام الوهمي وانما القابل للانفكاك هو الجسم المركب ولئن سلمنا ان شيئا
من الاجسام يقبل الانفكاك فلا نم انه يلزم منه وجود الهيولى في جميع الاجسام فان من الجائز ان يكون
بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف
المنع الثاني كان اشكل منه والاشهر في نظم التعليم الاقدم فلهذا قدمه والسؤال الاول مذهب ذيمقراطيس
فانه ذهب الى ان مبادي الاجسام اجسام صغار لا تقبل الانفكاك وان كانت قابلة للانقسام الوهمي
تحركت الاجتماع فيحصل الاجسام والى الافتراق فتنعدم ومال ابو البركات الى مثل هذا القول
في الارض بناء على ان التراب المحترق غاية السحق اذا انبل يظهر اجزاء صغار متشابهة وتقرير الجواب
ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية لان القسمة الوهمية تحدث اثنينية في
الجزء المقسوم فما يساوي الانفكاك ان كان لذاتها فلم يمتنع انفكاك الجزء المقسوم عن الجزء الاخر لان الاجزاء
باسرها متشاركة في الطبيعة وان كان لغيرها امكن الانفكاك نظرا الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء
الوهمية والاجزاء الخارجية في امكان الانفكاك واما ان لا افتراق بينهما في امكان الانفصال فلان
دخله في الجواب هذا غاية توجيه الشارح وهو مبني على تشابه الاجزاء في الطبيعة وانه يكون
فلاما الزوايا خارجا عن الحكمة فان قلت لا اقل ان يكون في العالم جزء من مبادي الاجسام باسرها
متشارك في الطبيعة فيكون بعض الاجسام ممكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فنقول لو صح
هذا فهو كلام على ما ذكره الشارح والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متحدة في الجسمية وهذا
الجسم منفك عن ذلك الجسم فلا بد ان يكون اقسامها الوهمية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذاتها لان

حكم الامثال واحد نعم ربما امتنع الانفكاك لمانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة النوعية للفلك
او زايد كما في الجسم الصغير الصلب فانه ما دام كذلك امتنع عن قبول الانفكاك واذا زال الصغر والصلابة
لم يمتنع عن قبوله لكن ذلك لا يضر بالمطلوب ثم قوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل واضح على انه جعل الاجزاء
مشاركة في الحكم لاجل تشاركها في طبيعة الامتداد وليت شعري اذا بنى الكلام على تشابه طبايع الاجزاء
كيف جعل قوله هذا جوابا للسوال بالفلك والعنصر فانه اذا انفصل بعض الاجزاء منسكرا عن بعض فيكون انفصال
عن محالفه لما في امكان الانفكاك لانها متشاركة في الطبيعة لان الفلك منفك عن العنصر فيمكن انفكاك
اجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم الامتداد اما لو كان بناء الكلام على التشارك فيه توجه السوال وظهر الجواب

ثم يتوجه

واعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا ان كل جسم فرض مهما شئنا لم يتميز له عند الوهم جزءان
حتى يحكم بان هذا جزء للجسم غير ذلك وهو حكم صحيح لا من الاحكام الكاذبة الوهمية والاختلاف في ان هذا
الحكم انما يصح لو امكن ان يكون له جزءان في نفس الامر احدهما غير الاخر فلا جسم الا اذا نظرنا الى الجسمية
امكن ان يكون له جزءان في نفس الامر احدهما غير الاخر فلا جسم الا اذا نظرنا الى الجسمية امكن ان يكون
له جزءان في نفس الامر وهو امكان الانفصال الخارجي وامكان الانفصال الخارجي يستدعي المادة
فكل جسم مشتمل على المادة وهو المطلوب قوله الامام لانه لو ان الاجسام متساوية في الجسمية على ما مر
ولو سلمناه فما في الباب ان كل الاجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر لكن كل واحد منها ليس
مجرد الطبيعة الجسمية فجاز ان يكون بخصيصة كل واحد منها مانعة عن ذلك او ان يشارك الاجزاء في الماهية كيف
المحور كذلك وعندهم ان الجسم اذا انفصل انعدم الجسمية التي كانت موجودة وحدث جسمان اخريان
ثم اذا اتصلا زالت الجسميتان وحدثت اخرى فقدمهم الاتصال على نصفي الجسم وامتنع على الجسمية وصح
الانفصال على الجسمية وامتنع على نصفي الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة المشتركة بل عن خصيتهما تلك
للاجسام بل الاجرام ذلك ههنا ايضا والجواب ظاهر والطرف القسمة ان الماهية لا تتناول الجزء الحقيقي
اذ الماهية مشتقة من ماهو وهي التي تقال في جواب ماهو والمقول في جواب ماهو لا يكون الا كليا نعم

ثم لو عني بالماهية الامر الذي هو في القسمة صحيحة الاتيان خالف المتعارف والتخلخل والتكاثف يطلقان
في المشهور على ازدياد اجزاء او انتقاصها وفي الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير مداخلة شيء فيه او
يصغر من غير انفصال شيء منه فاراد بيان امكان الحقيقي وذلك انه ثبت ان الجسم هيولى والهيولى لا
مقدار لها في ذاتها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية فجاز ان يكون الهيولى في وقت متعلقة
بمقدار اصغر وفي اخر بمقدار اكبر او لا ترى انا اذا امتصصنا الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذي بقي
فيه وزاد في مقداره لامتناع الخلاء قوله منه مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد
ههنا مباحث خمسة الاول ان تناهي الابعاد من مقاصد العلم الطبيعي من جهة المادة ونهاية الابعاد
عارض يعرض للاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنه من العلم الطبيعي الثاني اثبات محدد الجهات
موقوف على تناهي الابعاد لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدد موجودا الثالث
ان اثبات محدد الجهات من مسائل الطبيعي وكان الظاهر انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه بحث عن الوجود
الا انهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها متحدد وتحديد الجهات وتحددها لا يتصور الا
في الجسم والمادة الرابع ان بيان امتناع انفكاك الصورة عن المادة يبتني على هذه المسئلة وهو قريب مما بين
مما يقوله الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة من علم ما بعد الطبيعة لان اللازم من عوارض
الوجود لا من عوارض الاجسام كان الشيخ يتكلم في اثبات الهيولى وسيتكلم بعد في احكام الهيولى والصورة
فكيف ادرج هذه المسئلة في البين وهي غريبة عن احكام الهيولى واجاب بانه لما فرغ عن الكلام في الهيولى والصورة
اراد بعد ذلك ان يثبت ان المادة لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي عمله على امتناع انفكاك الصورة عن
المادة هو ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل فاذن الجسمية لا تنفك عن التشكل والتشكل لا يحصل الا مع المادة
والجسمية لا تنفك عن المادة فلا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد ونحن نقول لما تبين ان كل جسم
مشتمل على الهيولى فقد تبين ان الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى هو عند المحقق عن ذلك الدعوى و
قد ذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة برهان الهيولى هذه العبارة وهذا بان من كلامنا ان الصورة الجسمية من حيث

الصورة لا تنفك عن المادة ثم ان هو

من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة وفي هذا الكلام جواب عن السؤال الاول لان الطبيعة الجسمية
طبيعة نوعية فهي محتاجة الى المادة في بعض الصور محتاجة الى المادة فيكون محتاجة اليها في جميع الصور والى
وجواب عن السؤال الثاني لان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل للانفصال الوهمي قابل للانفصال
الانفكاكي فهو مشتمل على المادة فهذا الكلام صريح في بيان ان الصورة لا تنفك عن الهيولى لكنه اراد
ان يبينه بعد ذلك ويتبين ان المراد ذلك فاي حاجة الى بيان لزوم التشكل اذ لم يكن في ذلك
بيان لكون الجسم اذا كان متناهيا يكون منحصرا في حد معين وانحصاره في حد معين لا يكون الا لاستطاعته وانفعاله
والانفعال انما هو من قبل المادة والعجب العجاب ان المقدمات التي ذكرها تستلزم ان الجسم مشتمل على
المادة فلو كفى في بيان ان الجسمية لا تنفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات والابطال الكلام بالكلية
والوجه المعتبر لمعيار النظر الصحيح ان يقول لما ثبت ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولا شك
انها تشترك في عوارض اذ لا تتميز بعضها انما يعرضها لمشاركة من المادة كالتناهي والتشكل والمقدار
وان بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع والتحيز لكن لما لم يتضح ان التناهي والتشكل يعرض لم يتميز
او عروضه للمشاركة فلهذا احتاج الى بيان تناهي الابعاد ولما كان كلامه اولا في اثبات المادة
اراد ان يبين عوارض المادة ليزداد التصديق بالمادة ظهورا ويحققها ثم بين عوارض الصورة في فصل
تال لذلك الفصل ثم فرع عليه امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما يرد عليك شيئا فشيئا قوله
وهذه المسئلة اعني تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الدلالة المذكورة على تناهي الابعاد كانت
في سالف الزمان ان يقال لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان
متقاطعان على زاوية غير متناهيين لكنهما ... البعد بينهما كلما امتدا الى غير النهاية يزيد البعد
بينهما الى غير النهاية فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وانه محال واعترض الشيخ عليه في الشفاء
بان اللازم انما يلزم وجود بعد بين الخطين غير متناه غاية ما في الباب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن
ليس يلزم منه ان يكون هناك بعد زايد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا بد على بعد تحته متناه

الا بقدر متناه والزايد على المتناهي بقدر متناه لا بد ان يكون متناهيا وهذا كالعدد
يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي عدد متناه
لا يزيد على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وان اشتهى احد بيان ان لا بد من بعد غير
متناه فليفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلتين ولنصل بينهما بخط يكون
وتر الزاوية القاطع فلما كان ذهاب الخطين في زيادة البعد الى غير النهاية يكون الزيادات
على ذلك البعد موجودة بغير نهاية ولنفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة
توجد في بعد فهي موجودة فيكون ذلك البعد زايدا على البعد الاول بما لا نهاية له فيكون غير متناه
فلزوم الخلف واصل المنع المذكور غير ساقط فان اللازم ليس الا وجود زيادات غير متناهية متساوية
لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد
آخر الا بقدر واحد متناه وايضا اما ان يثبت بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية
او لا يثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية
او متناقصة لانها زيادات مقدارية كلما يزداد يزيد المقدار فلما ازدادت الى غير النهاية
يكون مقدار البعد غير متناه بالضرورة وان لم يثبت لم يثبت الخلف سواء تساوت الزيادات
او تناقصت فلا فايدة في فرض تساوي الزيادات ويمكن ان يحقق كلام الشيخ بحيث لا يرد
عليه شبهة بعينها اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط
يكون وتر الزاوية القاطع ثم فرضنا بعدا آخر يزيد عليه بقدر ثم ابعادا اخر متزايدة بذلك
القدر وكلما امتد الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون البعد يزداد
الى غير النهاية لان نسبة زيادة البعد الى زيادة على البعد الاصل نسبة عدد الزيادات
الى عدد الزيادات ضرورة ان عدد الزيادات كلما تزيد يزيد البعد بتلك النسبة حيث
فرض الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل على

فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد موجود فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية

على الزيادات الغير المتناهية المتساوية على البعد الاصل وايضا كلما يزيد عدد الابعاد
يزيد البعد ولما كانت زوائد الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد
فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكنها نسبة
غير المتناهي الى المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة الامتداد على
الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية اما اذا كانت متناقصة
لم يلزم الخلف لان النسبة لا تكون محفوظة ح ومنهم من فرض زوائد الانفراج بقدر تزايد الخطين
حتى لو امتد الخطان الى غير النهاية يزيد الانفراج الى غير النهاية فعدا انحصر غير المتناهي بين
حاصرين لانحصاره ظاهر ثم سأل بعضهم ان المحال انما لزم من فرض لا تناهي الابعاد مع فرض
الساقين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة اللاتناهي في الحاير استحالة الساقين على ذلك
الوجه واجاب بانه اذا كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات فامكان الساقين
المذكورين ظاهر فانا اذا اقسمنا جسما مستديرا كالترس ستة اقسام متساوية وتخرج الخطوط
الى غير النهاية فينقسم سطح العالم ستة اقسام وكل خطين منها ساقان على ذلك
الوجه المراد منهما مثلثا تامة فاذا فرضنا بعدا بينهما في اي موضع كان حدث زاويتان متساويتان
لانه مثلث متساوي الساقين فيكون كل من الزاويتين ثلثا قائمة فيكون مثلثا متساوي الاضلاع
فقد ظهر ان كل انفراج بين الخطين انما هو مقدار امتدادهما فما لم يكن متناهيا فجميع الستة
متناه اذ يكون غير متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين واقول لا حاجة
الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة نفرض يمكن ان يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون زواياها
متساوية فلو كان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت الخطوط الى غير النهاية وانقسم سطح العالم
الى ستة اقسام ويلزم الخلف لكن الطريقة التي سلكها الشيخ اوفق واتم لانه يكفي فيها ان زوائد
الابعاد على نسبة زيادة الامتداد [illegible]



واحد فاعلم ان الزوائد اما على سبيل التساوي او على سبيل التناقص او على سبيل التزايد والتزايد على
سبيل التناقص لا يفيد لانا ما نريد ان نبين الامتداد وان لو كانا غير متناهيين كانت الابعاد
المفروضة بينهما غير متناهية فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في
بعد واحد وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد المشتمل
عليها غير متناه لانا اذا فرضنا خطا بقدر شبر ونجعل البعد الاول نصف شبر ثم نصف الشبر
النصف الثاني ونزيد على البعد الاول حتى يكون بعدا ثانيا نصف نصف النصف ونزيد على
على البعد الثاني فيصير بعدا ثالثا وهكذا يمكن تنصيف الباقي الى غير النهاية لان الخط قابل للانقسام
الى ما لا يتناهى ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا لا نقص من
شبر واما اذا كان الزوائد على سبيل التساوي فهو بعينه المطلوب وانما اقتصر عليه لان المثلث
موجود في الزوائد فاذا علم ان المطلوب يحصل من اعتبار المثلث كان حصوله من الزوائد بطريق الاولى
فلما كان حال الزوائد معلوما من المثلث بدون العكس اعتبار المثلث وفيه نظر لان الخط وان كان
قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض خروج جميع الاقسام
الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة
ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه
فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو الخلف فالاولى ان يقال لو لم يفرض الزيادات متساوية
لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات
المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لما تبين من لزوم وجود البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية
لم يتيسر الا اذا تحقق النسبة في تزايد الابعاد والنسبة انما تتحقق اذا كانت الزيادات متساوية
وحفظ النسبة وان افاد المطلوب ايضا الا انه لما حصل المطلوب بمجرد المثلث ظاهرا لم يحتج الى
تفرد تلك الزوائد واما قوله وفيه زيادات امكنت فالامام فيه [illegible] اي زيادات [illegible]

البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية متناقصة لم يكن [illegible]

لابد لم يكن هناك بعد مشتمل عليها باسرها وبحسب منع القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد

ونقل الشارح ايضا ما ملخصه كل واحد من الزيادات يمكن لم يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي

دل عليها بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد بيانا لها ثم لا يبقى لقوله وايه هو هنا وكل التفسير

بل الواجب لم قال و الزيادات الممكنة واما الشارح فقد حسب ايه زيادات ليكون

عطفا على كل زيادة يوجد وعلى هذا يكون المعنى لم كل زيادة يوجد وكل مجموع زيادات اي مجموع

كان في بعد واحد اما لم كل زيادة يوجد فهي مع المزيد عليه في بعد فظاهر واما لم كل مجموع زيادات

هو في بعد فلانا اذا فرضنا عشر زيادات في عشرة ابعاد فلا بد لم يكون مجموع تلك الزيادات

العشرة في بعد فوقها وهو البعد الحادي عشر ولما كان كل زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد مشتمل

على جميع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وهو معنى قوله فيمكن لم يكون هناك بعد مشتمل على جميع

ذلك الممكن فظهر معنى التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله لم يحتمل زائدا الا

معلل اللام ولا اللام نائبة ويمكن لم يقال الواو في ايه زيادات تصحيف والاصل كان فا ويكون تعليلا

لان وحاصل كلامه انه لابد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم كل زيادة من

الزيادات الغير المتناهية في بعد فيكون جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد الا انه زاد تمييز

للاول منهما مستدركا اذ يكفي لم يقال لو لم يوجد من الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او لا

يوجد الآخر وحيث اعتبر التقسيم للاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية ظهر

لك الغير المقدر عدم بعد كذلك فلا حاجة الى بيان كونه محصورا بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزام

مع آخر وحيث لا يصح الملازمة من عدم البعد واعظم الابعاد والمطلوب ذلك ولو حاول ملاحظة ما في الكتاب

لقال اما لم يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية او يكون وكلاهما محال اما الاول

فلانه لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد

ان يوجد بعد من الامتدادين وتحرير المنع لم يقال لانم انه اذا كان كل واحد من الزيادات في بعد من الزيادات

في بعد يحصل لم يكون جميع الزيادات في بعد لجواز لم لا يكون الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموعي فان قلت لو لم

يكن الزيادات في بعد لا يكون بعض الزيادات في بعد فلا يكون كل زيادة في بعد قلنا لانم انه اذا لم يكن

مجموع الزيادات في بعد يلزم لم لا يكون بعضها في بعد بل اللازم لم المجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا

السالبة الجزئية لا يقال انه اذا لم يكن جميع الزيادات في بعد فاما لم لا يكون شيء منها في بعد او يكون بعضها في

بعد وبعضها لا وايا ما كان يصدق السالبة الجزئية لانا نقول لانم الحصر لجواز سلب الحكم عن المجموع واثباته

لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا الرغيف ويسعه هذه الدار والكل ليس كذلك و

اجاب الشارح بان الشيخ لم يعلل كون جميع الزيادات في مجموع الزيادات الغير المتناهية وجب

لم يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهي فسلم لم كل مجموع متناه

في بعد لكن لا يلزم منه لم مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهيا

او غير متناه فلانم لم كل مجموع في بعد واللزوم لا نفسه وكيف يسلم الكلية من منع الشخصية ولو ثبت

هذه المقدمات كفت في اثبات المطلوب فلم يكن الى كل زيادة في بعد ولا الى قوله والا فيكون امكان وقوع

الابعاد وما بعده من المقدمات حاجة اصلا ولئن ادركته بعين تلك الملازمة اي من عدم البعد الغير

المتناهي واعظم الابعاد فان بينهما ما علمت من الا مساس ومعناه لو لم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات

وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر اذ لا يكون زيادة في بعد آخر والا كان كل زيادة في بعد في

آخر فيكون جميع الزيادات في بعد وهو خلاف المنع وارد وكذلك ما ذكرناه من انه لو لم يوجد جميع الزيادات

في بعد فعلى تقدير التسليم لا تدل على الملازمة فبعض الزيادات لا يكون في بعد فلم لم يكون كل زيادة

في بعد ولا يكون الجميع في بعد اما لم كل مجموع زيادات في بعد فعلى تقدير التسليم لا تدل على الملازمة فما ذكره

الشارح لا انطباق له على المتن اصلا والحق في هذا المقام لم يوجه الكلام في الابتداء هكذا لو لم يكن الابعاد

على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه وذلك لانه لم يكن في زيادات الابعاد الغير المتناهية زيادة بعد غير متناه فكل زيادة بعد فرضت فان نسبتها الى زيادة بعد اخر نسبة المتناهي لكن نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون عدد الزيادات متناهيا وايضا لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد غير متناهية بالضرورة وينعكس بعكس النقيض الى انه لو لم يكن زيادات الابعاد زيادة في بعد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة لا يكون في بعد آخر وهو اعظم الابعاد وح سقط الامتدادات والا كان هناك بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد فيعتبر وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه مح فان قلت اذا اثبت تناهي الزيادات واخر الابعاد وقد فرضنا غير متناهيين فهو خلاف المفروض فاي حاجة الى ما بعده من المقدمات نقول لا يتصور الشيء عليه لكن بل اللزوم حلفا ناشيا فان قلت المحال لازم من المجموع ومن الحاصل لم يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من احاده فلا يلزم استحالة عدم تناهي الابعاد فنقول نحن نعلم بالضرورة لم المحال ما نشأ الا من فرض عدم تناهي الابعاد وكانه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم لم يوجد في الصورة المفروضة من الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم مح فالملزوم مثله وقد تبين مما قررناه ان تصوير البرهان لا يحتاج الى ثلث مقدمات لانه لما فرض لم يخرج من نقطة واحدة امتدادان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل البرهان موضوعا ثم يلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل وان يكون كل زيادة في بعد وان قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول متفاوتة بغير انتهاء مزوعة في الجهة وان قوله ولان كل زيادة يوجد

وان قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد بتكرار القول فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزوايد عليه امكان فان قيل ... الحجة مبنية على وجود بعد آخر الابعاد لانه على وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية وهو آخر الابعاد فانه لو كان هو بعدا آخر مشتملا على جميع الزيادات لكن وجود آخر الابعاد موقوف على تناهي الامتدادين فاذن ذلك مبني على عدمه لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب والجواب لم تناهي الامتدادين انما لزم من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان متناهيين فذلك الشارح اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات لم لا يكون جميع الزيادات مشتملة عليه ولا يلزم منه لم يكون بعض الزيادات غير مشتمل عليه لان السلب الجزئي نقيض الايجاب الكلي لا نقيض ايجاب الكل بخلاف جواب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد يكون بعض الزيادات غير موجود في بعد لان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض اما امتناع اللاتناهي من جهة واحدة فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة وينفرجان معا ابدا الى غير النهاية ضرورة توقف امكان انفراجهما كذلك على اللاتناهي في العرض وعلى هذا الاسم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني بان الشكل منه احاطة الحد او الحدود بالمقدار وذلك يتوقف على تناهي الامتداد الجسماني في سائر الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة بالبراهين الاخرى اما برهان المسامتة فهو انا اذا فرضنا كرة خرج من مركزها خط متناه وخط آخر حتى زالت الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكنه مح في الخط الغير المتناهي اما بيان الشرطية فلان المسامتة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة واما الاستحالة فلانا لو فرضنا اصلا لم كل نقطة في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة ...

سلا المساحي

شكل

معارضة عن ساه

يكون مع نقطة اخرى فوقها فما فرض اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هف وهو نقض
بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطرا الكرة مسامتا لخط غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب
ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامتة وهو باطل بيان الملازمة ان المسامتة كانت وما
بقيت فلا بد ان يكون لها نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي انها آخر نقطة
المسامتة فالمسامتة مع النقطة التي فوقها بعد المسامتة معها لان النقطة المفروضة تكون على سمت
من سموت المسامتة وكل سمت مسامتة فبعده وقبل سمت الموازاة زاوية وحركة للقطر فقطع المسامتة
ببعض تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامتة بها فما فرضناه آخر نقطة المسامتة لا يكون
آخر نقطة المسامتة وهو خلف واذا كان كذلك البرهان برهان المسامتة فليس هذا البرهان برهان الموازاة
فان قيل الاعتراض من وجوه الاول انه ما ذكرتم في بيان التالي دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر
لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة او آخر نقطة المسامتة لان مسامتة القطر
انما تكون بزاوية وحركة منقسمين فكل نقطة تفرض اول نقطة المسامتة او آخرها لم يكن اولا واخرا
الثاني ان هذه الدلالة تتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو مستلزم عدم تناهي الابعاد
لانا اذا فرضنا اطول الابعاد اعني قطر العالم وتحرك قطر الكرة الى المسامتة حدث زاوية في المذكور والمفروض
ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف العالم لكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها ولا بد ان يكون مع
نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامتات مع نقاط غير متناهية
فوق طرف القطر فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية الثالث ان المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة
مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو كان هناك مسامتة ببعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد
بعض الزاوية وكل الزاوية منقسمة بالفعل فالقسمة اما وردت من وضع ما فالقسمة كان ما بالفعل
ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الاقواس بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى
[illegible]

الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة في الخط
الغير المتناهي او لا يوجد وكلاهما محالان وعلى هذا ظهر الاعتراض بالكلية وعرفت ان الاحكام
المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة او الوهم يحكم بها على طاعة من العقل كما في الهندسيات
فليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن لا يتعين نقطة في الخط الغير المتناهي
للاولية بخلاف الخط المتناهي واما برهان التطبيق فهو ان نفرض خطا غير متناه من احد الطرفين دون
الآخر ونفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل لنا خطان غير متناهيين احدهما ازيد على
الآخر بذراع فاذا اطبقنا الذراع الاول من الخط الزائد بالذراع الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا
فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزائد ذراع من الخط الناقص او لا فان وجد في مقابلة كل ذراع
ذراع تساوى الجزء والكل والا فالتفاوت بينهما اما في جانب المتناهي وهو خلاف المفروض فيه واما
في الجانب الآخر فينتهي الناقص بالضرورة والزائد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متناهيان على
تقدير كونهما غير متناهيين هف وانما قال ان نفرض الخط غير متناه من الطرفين حتى يحصل خطان غير
متناهيين من احد الطرفين ويساق الكلام في كل واحد منهما ويمكن ان يتصور على اي خط كان غير متناه
من الطرفين او من احدهما نقطتان فيحصل خطان غير متناهيين يزيد احدهما على الآخر بما بين النقطتين
ويبرهن عليهما بالتطبيق **قوله** تدل على ان الامتداد الجسماني يعرض على محاذاة الشرح لكن
الامتداد الجسماني ملزوم للشكل والشكل ملزوم للمادة فالامتداد ملزوم للمادة اما بيان الاول فهو لان
الشكل عرفه اقليدس بانه ما احاط به حد واحد او حدود اما ما احاط به حد واحد فكالدائرة
فانها لا يحيط بها الا حد واحد وهو محيطها واما ما احاط به حدود فكالمثلث فقد احاط به اضلاع
الثلاثة وفي هذا التعريف ابهام لان مفهوم ما لم يصرح بجنسه غير متعين وتحقيق الماهية انما هو
بذكر الجنس والفصل وايضا ما احاط به حد او حدود قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعي
[illegible]

لما احاط به حد واحد او حدود لكن عروضها له لا من تلك الجهة بل من جهة اخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه
فبالضرورة يكون مشكلا وفي قوله بين لزوم توسط التناهي اشارة الى تحقيقه وهي ان الشكل متأخر
في الرتبة عن التناهي اذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود كان متأخرا عن
وجود ذلك الحد او الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم قوله واما بيان الثاني فهو ان لزوم الشكل للامتداد
اما ان يكون للهيولى وما يكتنفه مدخل فيه او لا يكون له مدخل اصلا بل لنفس الامتداد عن المادة
ولواحقها لكان الشكل لازما له وح يكون لزوم الشكل اما لنفس الامتداد او لغيره فيكون الاقسام
ثلاثة لا مزيد عليها وهذه هي العبارة التي لو حوظ كلام الشيخ فيها للاقسام اربعة لان لزوم الشكل
للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا
لها والاول باطل لانه لو كان المقتضي للشكل نفس الجسمية لزم تساوي الاجسام باسرها في الشكل
والمقدار وتساوي شكل الكل والجزء لان الجسمية متساوية في الكل والجزء والتساوي في العلة يوجب
التساوي في المعلول والكل محذور فظهر اللزوم وكذلك الحال لو كان لازما عن المحل الذي يقتضيه
نفس الجسمية لتساوي الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازما بل كان ممكن الزوال
استحال ان يكون علة لما يمتنع زواله وفيه [illegible] لانه لو صح ما ذكر يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان
لزومه اما لنفس الجسمية او لغيرها فان كان لغيرها فاما ان يكون لازما لها او لا والكل باطل ثم
ان المحل الذي يقتضيه نفس الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وليس يجب ان يكون الحال في الجسمية طبيعة
نوعية وان كان لازما ملتزم قلت اذا كان المحل لازما للجسمية يكون الجسمية مقتضية له وهو مقتض للشكل
فيكون الجسمية مقتضية للشكل فيعود المحذور قوله المحال انما يلزم لو كان الجسمية مقتضية للشكل
بذاتها اما اذا اقتضت بواسطة شيء آخر فلا يلزم منه محذور ولئن سلمناه لكن الكلام في الشكل المعين
كما يجيء وهو ممتنع الزوال بعد بيان ان هذا القسم ليس بظاهر البطلان ولا يرجع الى القسم الاخر
فلو كان مراد الشيخ ما ذكر لم يحذف هذا القسم وذكر ان لزوم الشكل للجسمية اما من جهة المقارنة بالمادة [illegible]

لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة لها محذور لجواز ان يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات لا تنحصر في الانفراد
والاقتران فالسؤال المطابق ما قدمناه قوله هذا اول الاقسام يعتبر ان لزوم الشكل اما لنفس
الجسمية او للقابل بل فصل القسمان الاولان باطلان اما الاول فلما مر في الشرح واما الثاني فلان الشكل لازم
للجسمية نفسها وهي منفردة عن المادة وما يكتنفها من الفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة
من الانفعالات كالانطراق والانجذاب والتشكل وغيرها وانما جرى على هذا الوجه تنبيها على
فساد ما توهمه من مقارنة الجسمية للعوارض المادية والمعنى ان الجسمية لو اقتضت الشكل بذاتها بحيث لا يكون
للمادة ولواحقها دخل في ذلك الاقتضاء لزم امور ثلاثة مترتبة اللازم الاول تشابه الاجسام
المقدار لان الاختلاف في المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع ماء من مقداريهما الى مقدار
او بالفصل كما اذا فرق ماء الى ماء من مقدار الى مقدارين او بالتخلخل كما اذا صار المقدار الصغير
كبيرا او بالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيرا او بالكيفيات المقتضية لشيء من ذلك كالحرارة تقتضي التخلخل
والبرودة تقتضي التكاثف وبالجملة الاختلاف في المقادير ليس الا بالانفعالات المادية وغيرها
تكون للمادة مدخلا في ثبوت المقادير والمقدار [illegible] لا [illegible] المفروض لن
ليس للمادة مدخل في ثبوت الشكل لا في ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف لانا نقول اذا لم
يكن للمادة دخل في ثبوت الشكل بالطريق الاول لم لا يكون للمادة دخل في ثبوت المقدار لان الشكل
تابع للمقدار ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الاجسام لا تسلم اختلافها بالفصل والوصل
والتخلخل والتكاثف والكيفيات المقتضية لذلك الا ان انحصار اختلافها في تلك الامور التي في اعني
المادة ممنوع لا بد له من برهان والاولى ان لا يحمل الفصل والوصل على الفصل والوصل في نفس الجسم
بل يشمل فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني من الجسم
لان اختلاف المقدار اما ان يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او
في الجسم الواحد وهو انما يكون بتوارد متقادير [illegible] عليه كما في التخلخل والتكاثف [illegible] اختلاف التسمية ولا اشكال [illegible] بتوارد المقادير بعضها [illegible] فان قلت الانفعال [illegible] تعدد الاجسام [illegible] ذكر الوصل فنقول [illegible]

الانفصال المستدعي للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال عما من شانه الاتصال
فلا بد من كون الاجسام المنفصلة من شانها الاتصال فان قلت ربما لم يكن من شان الاجسام
المتعددة ان يصير جسما واحدا كما في العنصر والفلك فنقول ذلك بحسب طبيعة الجسمية واما الامتثال
لم يلتفت الى اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفعال ويقول في الجسم فعلا
وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد منفعلا وفاعلا فيلزم في الجسم امران ينفعل باحدهما ويفعل
بالاخر فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة للصورة والبرهان المذكور مبني على المسلكين
لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه واما مسلك الانفعال فغير تام اذ من الجائز ان يكون شيء
يفعل وينفعل واحد من جهتين بل هو مفقود بالنفس فانها تنفعل في السفليات وتنفعل عن العلويات
بحسب انطباع الصور العقلية وليست مادية اللازم الثاني تساوي الاجسام فيما يتبع المقادير
وهو مثبات التساوي في التشكلات لا التساوي في المسموح وبحسب التساوي في القابل فان
الاشكال انما تختلف اذا اختلف المقادير واختلاف المقادير اما بالانفصال او بالانفعال وكل
منهما موقوف على المادة فان قلت التشكلات مثبات احاطة الحد الواحد بالمقادير ومن الاشكال
ومثبات التعاقب ايضا الاشكال فيكون ذكر احدهما مستدركا اجاب بان الفرق بينهما كالفرق
البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض والتشكل اعتبار العارض مع وجود الموضوع او معناه
اتصاف الجسم بالشكل لا يقال ان اردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم انه يلزم الامتداد والدليل
على الملازمة لا يدل الا على ان الشكل في الجملة لازم للامتداد وان اردتم مطلق الشكل فلا نسلم انه
يلزم تساوي الاجسام في الاشكال فان من الجائز ان لا يكون للمادة مدخل في اقتضاء الامتداد مطلق
الشكل ويتوقف اختلافه لان الاشكال على المادة لانا نقول لما ثبت ان الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان لكل
جسم شكلا معينا ومقدارا معينا فاذا ثبت ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة
بغير المادة فانه لو لم يكن للمادة مدخل في ثبوتها كانت المقادير ان شانه الكل والجزء في اللوازم والامتداد لا بمعنى
مساوية لم يكن ابصالها عا الاشكال علته اللازم اللازم الثالث السكل المعين لكن لما كان الاشكال المعينة لا يرتبط
ثابتة المادة والتردد اماهو بالشكل

بمعنى لو

بمعنى ان الكل والجزء المتحقق مشتركان فيهما بل بمعنى ان الكل والجزء المقدرين كذلك فانه لو وجد ان لم يكن
الجسم كلا وجزءا يلزم تساويهما في المقدار وتوابعه حتى لو فرض انه قليل من الامتداد يساوي اكبر كم منه
والمطلوب نفي الكلية والجزئية لوازمها وهو تساويهما في اللوازم وانما فسر هذا اللازم بنفي
الكلية والجزئية لانه لو كان المراد شانه الكل والجزء المتحقق كان بعض اللازم الاول لان شانه
بعض الاجسام في المقدار وبعض اللازم الثاني لان شانه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلازم
ثالث والى الشيخ صرح في جواب النقض بان الامتداد لو انفرد عن المادة لم يصر كلا وجزءا وذكر
هذه اللوازم الثلاثة بكلمة ثم وان كانت مذكورة في الكتاب بالواو تنبيها على ترتيبها في نفس
الامر فعلى التوهم من عسى ان يقول لا دلالة على بطلان اللازمين الاخيرين فان من الجائز ان يقتضي
الجسمية شكل الكرة ويكون جميع الاجسام مشتركة في هذا الاقتضاء وان شانه شكل الكل والجزء
فان شكل البدن مركب كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البحر في الاستدارة وكذلك اللازم الاول
لم يكن لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان بعض الاجسام مقدرا بذراع وبعضها بذراعين
اختلف الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة والمرتب على ذلك ان يكون لكل جسم شكل
كذلك المقدار المعين ولم يكون شكل الكل والجزء كذلك المقدار المعين ومن البين بطلانه والحاصل
ان الشكل لو كان لازما بالذات للامتداد من غير مشاركة المادة لما تفاوتت الاجسام في المقدار
لان تفاوت ماهيته فرع على المادة فالملازم شيء واحد بالحقيقة وملزومه شانه الاجسام في المقادير
والاشكال الكلية والجزئية فالشيخ عبر عنه باللوازم الثلاثة للايضاح وربما يظن ان المراد عدم تفاوت
الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المفروض ان لزوم الشكل ليس بمداخلة المادة وذكر الاساس
ابرهان ... وجه آخر على ... ومباحث ومن اللازم ... وليس ... شانه القادر و
الاشكال بل وجد تماما حتى يلزم ان لا يوجد الا جسم واحد بالتشخص على مقدار واحد بالتشخص وشكل
واحد بالتشخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير وتحصل ... طرأت متعادة وتحصل ... لم يكن الا ...
مشاركة المادة فالحاصل ان التشخص موقوف على المادة كالاختلاف النوعي والفاضل الشارح ... لزم الاجسام لو لزم الشكل ... الامتداد ... من ...

بالتواريخ

عن المادة لزم ثلث محالات احدها استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في طبيعة الامتداد

بناء على انها نوع فلو كان المقتضي للمقادير نفس الامتداد يلزم استواءها في المقادير واعترض عليه بان اللازم

منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مطلوب والمطلوب ليس الجسمية غير مقتضية الشكل وهو غير لازم

فان من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل كتوقف احراق النار للبن

الثمع وصلابة الملح على طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل بعد حصول المقدار من فاعل اخر

وجوابه ان المفروض عدم مداخلة المادة في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مداخلتها في ثبوت المقدار

والاختلاف موقوف عليها فيلزم تساوي الاجسام فيه بالضرورة وثانيها استواء الاجسام في الاشكال

للاستواء في العلة واعترض بانه ان اريد الاستواء في الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك

في العلة الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة بسائطها مانعة فيها والصورة النوعية التي لكل جسم

بسيط تقتضي شكل الكرة مع ان ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية هي العلة للشكل والجسم

لا يشارك في الشكل لامور خارجية مانعة عن حصول ذلك الشكل وان اريد الاستواء في الاشكال الطبيعية فهو

ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء فان قلت الاجسام

البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل الكري لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية لشكل الكرة على

مقدار واحد معين فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار وهو اللازم الاول والكلام فيه والجواب

انا نقول ان المراد الاستواء في الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة في جميع الاجسام

والمانع منتف فان ما فرض مانعا اما ان يعطي اختلاف الشكل اولا فان لم يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع

وان افاد اختلاف شكل فهو مادي وقد فرضناه غير اقتضاء الجسمية وهذا كالمانع عن حصول اشكال

الكرة للمركب مع التركيب وهو من العوارض المادية واليه اشار بقوله توهم الامتداد لكنها معارضا لجميع العوارض المادية

كالبساطة والتركيب فيختار ان المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والقوامية وحينئذ يكون لجميع الاجسام شكل الكرة

وليس كذلك ضرورة ان بعض ... اشكالها مختلفة بعضها ... فاما القوام اشتراكه جميع الاجسام ... في اقتضاء شكل الكرة ... اشتراكها في الشكل ... الشكل ... المنع ... حصول ... المنع الذي ... لا ... ما التردد في ... مستعار ... مستدركة ... اشتراكه ... [illegible]

افضاء العلة للمعلول على شرط منفصل

في المقدار

الاجسام في شكل الكرة واختلفت مقاديرها يلزم الخلف لان اللازم استواء الاشكال على مقدار معين والمحال اللازم

في هذا القسم ليس امورا متعددة بل امر واحد في الحقيقة واليه الاشارة بقوله على ان كل واحد منها محال

وثالثها تساوي الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم مساو للكل في طبيعة الجسمية فلو كان المقتضي للشكل هو

الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في الشكل واعترض بان الجسم البسيط لما كان في نفسه شيئا واحدا ولا

جزء له الا باحد اسباب ثلاثة الانفصال واختلاف الاعراض والوهم فالزام تساوي الكل والجزء ان كان

في الجسم الذي لم يعرض فيه شيء من اسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه ما لم يعرض فيه انقسام لم يحصل له جزء

فكيف يتأتى انه يلزم تساوي شكل الكل والجزء وان كان في الجسم الذي فرض فيه ذلك فان انفصل عن

جسم متساوي شكل الكل والجزء ملتزم فان الشكل الطبيعي للقطرة كالبحر وان لم ينفصل بل كان

الانقسام بحسب اختلاف العرضين او الوهم فحصول الجزء متأخر عن حصول الشكل للكل وهو مانع من ان يتشكل

الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا له متصلا به وعدم حصول ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم عدم

اقتضاء جسمية ذلك الجزء لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما

في الشكل بل اقتضاء الكلية والجزئية لا يستلزم وضعهما رفعهما فيجوز الالزام في الجسم الذي لم يعرض

فيه سبب من الاسباب وكيف لا والانقسام والكلية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا

اقتضاء الجسمية عنها واليه اومأ بقوله فرضهم الامتداد مقارنا لقبول الانقسام والالتئام والكلية

والجزئية مستقلا عن غيره وهو احد اسباب الانقسام واما قوله ثم اعرض الاعتراض على كل واحد

بان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية ففيه شيء وهو انه لم يعترض على اللازم الاول

بان الاختلاف نعم يمكن ان يعترض عليه بما اعترض على الاخيرين فان حاصل اعتراضه عليها تجويز

٢ قوله

اشتراك العلة من غير اشتراك المعلول بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا ولو لزم ذلك بسبب

فاعل لما ابطل القسم الاول وهو ان يكون اللزوم لذات الجسمية شرع في القسم الثاني وهو ان يكون اللزوم

للفاعل فلو كان لزوم الشكل للامتداد الجسمي بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان الامتداد

الجسمية قابلا للاشكال من غير مجردا عن مشاركة الهيولى فيلزم ان يكون فى نفسه قابلا للفصل والوصل
من غير هيولاه لانه انما يكون قابلا للاشكال المختلفة اذا اختلف وتعدد واختلاف للامتدادات وتعددها
لا يتصور الا بانفصال بعضها من بعض واتصال بعضها ببعض فيكون للامتداد قابلا للانفصال و
للاتصال من غير مداخلة الهيولى وانه مح وبالجملة اختلاف الامتداد لا شك انه بحسب انفعالات وارده
عليه وورود للانفعال من غير الهيولى مح قال الامام لانه لو لا امتداد لو كان قابلا للاشكال كان
قابلا للفصل والوصل فان الشمعة قابلة للاشكال من غير طريان الفصل عليها والجواب ان الملك
ليس لزوم قبول للانفصال على التعيين بل احد الامرين وهو اما قبول للانفصال او قبول للانفعال
فان اختلاف الشكل فى الاجسام المتعددة لا يكون الا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة انها
لو كانت متصلة جسما واحدا لم يختلف فى الشكل والمقدار وفى الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفعال
قوله واعلم انه الزم المحال الحاصل فى القسم الاول يلزم من جهة الفاعل والثانى منهما فان لزوم
الشكل لو كان لذات الامتداد لكان الامتداد فاعلا للاشكال وقابلا لها مجردا عن المادة وكلاهما
محال اما كونه فاعلا للاشكال فلان الاجسام لا تختلف فى طبيعة الامتداد فيلزم ان لا تختلف فى
الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال مسدسة ومربعة
ومثلثة الى غير ذلك واما كونه قابلا للاشكال فكذلك يلزم ان لا يختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال
فى الاجسام بالانفصال وفى الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصى
ومن جهة الفاعل عدم الاختلاف النوعى لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا واما المحال
من القسم الثانى فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال
من الفاعل من غير مداخلة الهيولى فيعود المحال اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يمكن الزام المحال
من جهة الفاعل لجواز ان تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه وهذا الكلام من الشارح كانه
جواب لسؤال الذى ورد على التوجيه الذى ذكره احدهما لا زمان من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الشكل لو كان كما لو يلزم انه عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكم والجزء لتوقف اختلاف المقدار والكم وتوهمه على المادة كالاختلاف فى الشكل فلا فرق بين القسم

كون الامتداد فاعلا

ان والقسم الاول منه لزوم المحالات الثلاثة فلا فائدة فى التقسيم بل يكفى ان يقال لا يخلو الشكل اللازم
فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة او لا يكون والثانى باطل فتعين الاول وهو المطلوب والثانى ان النقض
المذكور فى الفصل الآتى لا يرد على الدليل كما وجهه لان الفصل والشكل انما لزم الاتحاد
طبيعة الامتداد بل ليتوقف الاختلاف على المادة واجاب اما عن الاول فبان المحال فى القسم الاول
لازم من جهتين وفى القسم الثانى من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من جهة التنبيه على هذه الدقيقة واما
عن الثانى فبان النقض على جهة الفاعل لا على جهة القابل واعلم ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى
للصورة الجسمية كفى ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم تختلف اصلا ولم يحتج الى تناهى الابعاد ولزوم الشكل
ولا الى ساير المقدمات ولو كان المراد ان لزوم الشكل بمشاركة من الهيولى يتم الاستدلال عليه
بانه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلا للانفصال او للانفعال من غير الهيولى لان الاشكال تختلف واختلاف
الاشكال بالانفصال او الانفعال فلم يحتج الى التقسيم وساير المقدمات حاجة ولو كان المراد ان
لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة النوعية بمداخلة الهيولى على ما هو الظاهر من مقصد القوم
فما ذكره لا يدل الا على ان لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية بلا مداخلة الهيولى ولا يلزم منه ان
لزومه من غير الصورة الجسمية بل يجوز ان يكون منها بمداخلة الهيولى **قوله** ولقائل ان يقول هذا النقض
اجمالى توجيهه ان الدليل الذى ذكرتم فى الامتداد وارد عليكم فى اشياء اخر فان شكل الفلك عندكم
مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله متساويان فى الطبيعة والا لكان الفلك مركبا فلو كان التساوى
فى المقتضى يوجب التساوى فى المقتضى يلزم تساوى اجزاء الفلك وكله وليس كذلك فنقول هذا
اشارة الى تساوى الكل والجزء فى الشكل **قوله** وفى اشياء اخر مبنية على ان النقض لا ينحصر فى الفلك
بل جار فى كل بسيط يختلف حكم كله وجزئه كالطبيعة للارض يقتضى التوسط بين الاجرام مع ان
اجزاء المنفصلة لا تتوسط وانما قيد الجزء بالمفروض لان البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزئية
بل انما يوجد اجزاؤه متاخرة عنه بالتجزية والفصل بخلاف المركبات الحسية وحصر العروض بالمذكورة لانه اعظم الاسباب المذكورة والتجزية انما يوجد فيما يقوم ... ان لا يقوم ... ان يكون موجودا

مشكلم

لا صدق وهو الفلك اولا فان كان في الخارج فهو اختلاف عرضي والا فبالفرض وقسم الشي كيف يكون اعم منه

فلا نسلم السابل بحسب الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانقسام الفرضي وان لم يقبل

الانقسام بوجه آخر واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا انقسم الشي الى

الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السوال فان قلت السوال يورد على كلام الشيخ

حيث قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فانه لما حكم بمشاركة الاجزاء المفروضة

في الاجسام اياها في الشكل ورد النقض عليه بالاجزاء المفروضة في الفلك فنقول المراد بالفرض

ثمه هو التقدير الخارجي لا تصور شي في الوهم المراد هاهنا فانا نعتبر الفرض في الكلية والجزئية فانه

لو قدر ان يكون لجسم جزء في الخارج كان مشاركا للكل في الشكل لو قدر للفلك جزء في الخارج فلا نم انه

لا يكون مشاكلا لشكل الفلك وهو ظاهر **قوله** فنقول لك حاصل الجواب ان الآثار كما تختلف

بحسب اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل وفاعل الشكل في جزء الفلك وكله وان كان

واحدا الا ان المادة في الكل والجزء مختلفان فلهذا اختلف شكلهما لاختلاف الاستعداد المقتضي للشكل فانه

لا اختلاف فيه لا في الفاعل ولا في القابل قال الشارح هو ان الفرق على الاجمال ان

للمقدار والشكل في الفلك قابلا وفاعلا اما القابل فهو المادة التي عرض بسببها الكلية والجزئية

بحسب التجزية لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجزية ليس الا للمادة واما الفاعل فهو الصورة

النوعية التي اوجبت حصول المقدار والشكل وذلك السبب القابلي وهو المادة مانع من

تساوي جزء الفلك وكله في المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل واما الامتداد

المنفرد عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك فان قلت لو كانت

المادة مانعة من تساوي شكل الكل والجزء امتنع ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس

كذلك فان الافلاك الجزئية مثل الحامل والتدوير اجزاء للفلك الكلي واشكالها في الاشكال

الى ذكر المقابل نقول النقض كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى طبيعته

كما ان شكله كذلك فاراد ان ينبه على ان التساوي في كل المقدار ايضا لا يوجب التساوي فيه

بوجود المادة فكان السابل قال يلزم على ما ذكر من الدليل تساوي جزء الفلك وكله في

المقدار والشكل فاجاب بان المادة مانعة من تساويهما فيهما فان قلت المادة

وان منعت من تساوي الكل والجزء في مجموع والشكل الا انها ليست مانعة عن تساويهما في

الشكل فنقول المادة وان لم تكن مانعة عن تساوي الشكلين لكنها مانعة عن وجوب التساوي

ضرورة ان المادة او فرضنا جزءا منفصلا لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا القدر كاف في

دفع النقض واما الجواب التفصيلي فهو ان الشكل حاصل للفلك لا عن هيولاه لامتناع ان يكون

القابل فاعلا ولا عن صورتها الجسمية لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية التي

اوجبت تلك الجسمية المعينة بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة بيان استناد الشكل والمقدار

الى الصورة النوعية من حيث انها لما وجب حصول الفلك بالسبب المذكور وهو صورته

النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل

لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة الكل وقد عرفت من الصورة النوعية بالقوة لتكون

المراد بطبيعة الشي اما ذات الصورة النوعية او المصدر الذاتي منها على اختلاف

تفسير الطبيعة ثم هاهنا بحثان الاول ان يقال صورة الكل لتكون صورة الكل الا انه

لم لا يكون ونظم الكلام ان لا يكون لما يعرض بعد كون ذلك جزءا ثما للفلك صورة الكل

لكونه جزءا انما حصل بعد حصول صورة الكل فامتنع ان يكون مثل صورة الكل في

المقدار والشكل والبحث الثانية ان حذف صورة الكل بانا ونصير هو في لا

يكون حتى يرجع الى ذلك بعد ان لا يكون ذلك هو مقدار الشكل وشكله لما يوجب جزءا

وسبب اما العارض فهو حصول الكليه والجزيه بحسب فرض التجزيه واما المانع فهو حصول
الجزء بعد حصول الكل واما السبب فهو مقارنة المادة فلما عرض الكليه والجزئيه للفلك بسبب
اشتماله على المادة وبكان الجزء حادثا بعد تقدر الكل وشكله منع ذلك لم يعد الجزء مقدار
الكل وتشكل بشكله فلا جرم اختلف الجزء والكل في المقدار والشكل وفيه نظر لان
المانع ليس الا الجزئيه حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل
وقد صرح به الشارح في الوجه الاحمال حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل ما دام جزءا ولو حدث
حتى اخر عن الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان ان ليس لتاخر الجزء دخل
في المنع وحمل الامام العارض والمانع على الجزئيه ومال المراد ان المقتضي لشكل الكل
قائم في الفلك الا انه لم يوجد لعارض عرض له وهو كونه جزءا وصار مانعا عن ان يحصل
له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزءا للكل الكل بسبب المادة المقارنة للكل
الصورة للتجزيه بها لكن كلمة الواو بين العارض والمانع تنفي المغايرة بينهما وقول الشيخ
ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا اما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل
صريح بان حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع والا لكان التعرض للبعدية في المقام
مستدركا لا طائل تحته فتفسير الشارح اوفق لكلام الشيخ الا ان السؤال وارد عليه
واما المقدار لو اعترف فقد بان ان اختلاف الكل والجزء مقدارا وشكلا انما عرض للفلك
عن ثلاثة امور وتلك الامور منتفية في الطبيعة الامتدادية فانها لما انفردت عن المادة
لم يتصور فيها الكليه والجزئيه فكما امكن ان يكون للفلك شكل الكل لطبعه فيما سبق عن
فاعله هو الصورة النوعيه بحسب قابله وهو المادة باعتبار انها محل للصورة الجسمية او
الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار انه محل للشكل والمقدار مع ذلك ان حالة الجزء
فيهام يمكن ان يحصل عنها الطبيعة الامتدادية مثل شكل الكل من صورة

ممكن الوجود في نفسه وكان القوة السارية في الفلك وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلا يجوز
حصول ذلك الشكل لكله وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك
وهذا لا يمكن ان يذكر مثله في الجسميه العامه لانه ماده فقد حمل الامكان على امكان الشيء نفسه والقوة
على الصورة النوعيه الفاعله فيتبين قوله من غيرها بلا معنى وكذا كلمة اولى الواجب ايراد الواو في
مقتضى نفسه واما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة الفاعله والامكان والقوة على المادة
القابلة فشرحه اطبق على المتن واعترض الفاضل الشارح اعلم ان حاصل
الفصل ان الامتداد لو اقتضى الشكل لذاته لزم تساوي الاجسام والكل والجزء في حكم واحد
في الشكل لتساويها في المقتضي فينتقض ذلك بالفلك لانه يقتضي شكلا هو الصورة النوعيه للكل من الصورة
الجزء مع ان الشكل كري وشكل جزئه اذا فرضناه مثلثا او مربعا غير شكل الكل فالمقتضي
واحد مع اختلاف الاثار فاجيب بان اختلاف شكل الجزء والكل في الفلك لاختلاف
مادتهما واعترض عليه ان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتهما كان اختلاف
المادة بحسب اختلاف مواد اخرى ويلزم جزءا لكن الامام اطنب فيه ومال القول بان
الاختلاف بالكليه والجزئيه لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكيه اما ان
يكون عين مادة تلك الصورة او يكون جزءا من تلك المادة فان كان الاول كانت تلك الصورة
وجزؤها المتساويان في المادة حالتين بمحل واحد فلم يكن احدى الصورتين بان يكون كلا
والاخرى بان يكون جزءا اولى من العكس فان قيل لما تقدم كل الصورة حالا في المادة
على جزئها كان كل الصورة اولى بالكليه من جزئها المتقدمة وان كانا شيئا واحدا في محل
واحد فنقول فالجسميه الموجودة للمادة لم لا يجوز ان يكون وجود كلها سابقا على وجود
جزئها وح يكون كل الصورة السابق اولى بالكليه من جزئها وان كانا شيئا واحدا فلم يكن
اختلاف الجسميه بالكليه والجزئيه وان كانا كانت المادة بحالته

في المادة لم لا يختلف بالكلية والجزئية والجواب لان الاشكال والصور يختلف بحسب اختلاف المادة
واما المادة فهي انما يختلف بذاتها كالقدم والحدوث بعض ان الزمانيات بواسطة الزمان
والزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فلذلك لا اختلاف بالكلية والجزئية انما يتوقف على
المادة في الماديات لان المادة   هذا الحاصل المطلوب لان وضع المادة تبع لوضع
الصورة حتى لان الصورة ذات وضع بالذات والهيولى ذات وضع بالعرض وذلك لان الصورة
الجسمية لا ريب في انها متحيزة بالذات فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع ههنا
كونه مشارا اليه بانه ههنا او هناك ولما كانت الصورة الجسمية ههنا او هناك لذاتها كانت الاشارة
بانها ههنا او هناك لحقها ايضا بالذات لا بواسطة الهيولى واما الهيولى فهي ذات وضع بالعرض
وثانيا لانها لو كانت ذات وضع بالذات كانت متحيزة بالذات لانها اذا كانت مشارا اليه
بالذات بانها ههنا او هناك فكونها ههنا او هناك يكون ايضا بالذات قطعا فيكون جسما بالضرورة
فلا حاجة الى ملاحظة التصورات كما انه في التصديق بالمطلوب سمي الفصل بالتنبيه والشرح
لم يقدمه على المطلوب لا دليله على المطلوب لكنا نستقيم كما انه فيه ويقول الهيولى لو كانت
ذات وضع بالذات فاما ان يكون منقسمة في جميع الجهات فيكون في حد ذاتها جسم
سائر في سائر الجهات فيكون جسما وقد فرضت هيولى واما ان لا يكون منقسمة في جهة من الجهات
فيكون منقطعا لامتداد الاشارة سواء انقسمت في جهة اخرى او لم ينقسم اصلا فلا يكون مشارا
اليها بالذات هف فالملازمة بين وضع الهيولى وحيثيتها بينها انقسامها في جميع الجهات
واما بعد اثباتها بالتحيز بالذات فان قلت الدلالة مخصوصة بالصورة الجسمية فانها لو
كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق فيكون جسما لكنها جزء الجسم او غير
منقسمة وهو ايضا ممتنع لما ذكره بعينه فيقول المراد بالجسم ليس الا الصورة المرسومة بالجوهر
الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة ...

حيثية وهو المراد ههنا والكائن المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى البعض
والثالث المقولة وهي هيئة معلولة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه
الى الامور الخارجة فان قلت الوضع باحد المعنيين الاولين من اي مقولة يقول هذا السؤال انما يرد
لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عالي وهو غير معلوم قال الشارح لما كان البرهان
على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة لان الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع او
غير ذات وضع والقسمان باطلان واورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور في
هذا الفصل هو ان وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية والقول بان الهيولى المجردة ذات
وضع مناف له وانما قلنا وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى لا وضع لها اذا كانت بلا صورة
فان الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة في جميع الجهات فيكون
جسما او يكون غير منقسم فيكون بانفرادها عن الصورة منقطع منتهى الاشارة اي منقطعها بمعنى
امتداد الاشارة عنده لان كل منقطع اشارة فهو غير منقسم فان منقطع الاشارة لو انقسم الى جزئين
مثلا كان منقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فما فرض منقطعا لم يكن منقطعا وهو خلف ولما كان
كل ذي وضع غير منقسم فهو منقطع اشارة لانه غير منقسم انعكست بعكس الموجبة الكلية
الى ان كل غير منقسم فهو منقطع الاشارة فثبت ان الهيولى ح لا ينقسم في جهة الاشارة فان لم تنقسم
في جهة اخرى فهي نقطة والا فان انقسمت في جهتين فهي سطح والا فخط او نقول اذا كانت الهيولى
غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسمة في سائر الجهات فهي النقطة او يكون غير منقسمة في جهتين
فهي الخط او غير منقسمة في جهة واحدة فهي السطح لكن ليس شيء من النقطة والخط والسطح بالتحيز
اي لان النقطة والخط والسطح ان قامت بذواتها كانت منقسمة في جميع الجهات لان
يمينها مغاير لشمالها وقدامها مغاير لما وراءها وفوقها مغاير لما تحتها وكانت منقسمة في الجهة التي
فرض عدم انقسامها فيها ...

ذات الوضع فی حد ذاتها فلانم لجواز ان یکون الهیولی المجردة ذات وضع ولا یکون لها الوضع فی نفسها
ولا من الصورة بل من شیء آخر وان کانت ذات الوضع علی الاطلاق فالدلیل لم یدل علی بطلانه لانا
لانم ح انها لو کانت منقسمة فی جمیع الجهات کانت جسما وانما یکون کذلک لو کانت ذات وضع بالذات
فان جمیع الاعراض الجسمانیة السارية والهیولی الجسمية منقسمة فی جمیع الجهات ولیست اجساما و
بعبارة اخری ما ذکرتم یدل علی ان الهیولی المجردة لا وضع لها فی حد ذاتها ولا یلزم منه ان لا یکون للهیولی
المجردة وضع اصلا فان انتفاء الوضع بالذات لا یستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز ان یکون
ذات وضع بالغیر ویمکن ان یجاب عنه بان الهیولی لو کانت ذات وضع بالغیر کان
ذلک الغیر اما جسمه او فی جسمیه لانه لابد ان یکون ذات وضع بالذات ضرورة انه لو لم یکن للهیولی
وضع فی حد ذاتها ولم یکن له ما له وضع فی حد ذاته لم یکن الهیولی ذات وضع اصلا وح ان
انقسم ذلک الغیر فی جمیع الجهات کان جسمه والا کان نقطة او غیرها فی جسمیه فلا یکون الهیولی
مجردة هف فعلم بان ما ذکره الشیخ کما دل علی ان الهیولی المجردة لا یکون ذات وضع بالذات دل
علی انها لا یکون ذات وضع مطلقا واعلم ان قوله کان فی حد نفسه منقطع منتهی اشارة
مستدرک علی هذا التوجیه اذ یکفی ان یقال لو کانت الهیولی ذات وضع وغیر منقسمة فاما
ان لا یکون منقسمة البتة فهی النقطة او یکون منقسمة فهی الخط او السطح ولا یجوز ان یکون الهیولی
المجردة شیئا منها واما علی توجیهنا فلا استدراک ثم ان بین کونها منقطع الاشارة بان
کل منقطع الاشارة غیر منقسم فانما یتبین منه لو انعکست الموجبة کنفسها وان یبین
بنفسه حال عرض اشارة بعد الیه ولا یتجاوز کما فعله الشارح فتلک المقدمة مستدرکة
فی البیان وایضا کلام الشیخ فی الهیولی المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسمیة
والذی یلزم من توجیهها لیس الا ان الصورة اذا انتفت عن الهیولی لا یکون ذات وضع لکن
لا یلزم منه ان یکون ...

صفة ذاتیة للنار مع ان حصولها من النار موقوف علی مماسة الخشب وعلی استعداده للاحتراق و
علی ارتفاع المانع **قوله** ویدل ان امتناع حلول الصورة اراد ان یبین امتناع حلول
الصورة فی الهیولی المجردة عنها ولما کان من البیان الذی اذا لم یکن جسما امتنع ان یصیر جسما کان
الفضل بالتنبیه وبه تبین القسم الثانی من البرهان علی امتناع انفکاک الهیولی عن الصورة لان
القسم الثانی من البرهان هو امتناع ان یکون الهیولی المجردة غیر ذات وضع وذلک غیر لازم من امتناع
لحوق الصورة بالهیولی المجردة لجواز ان یکون للهیولی المجردة عن الصورة الجسمیة صورة نوعیة مانعة عن
قبول الصورة الجسمیة وان کانت فی نفسها قابلة لها فلا یلحقها الصورة ابدا لانا نجیب عنه بوجهین
الاول ان الهیولی التی فرضت مجردة عن الصورة فهی بالنظر الی ذاتها ان لم تقبل الصورة الجسمیة
لم تکن بالحقیقة هیولی بل من المفارقات وتسمیتها بالهیولی مجاز وان قبلت الصورة فلحوق الصورة
ممکن لها بحسب ذاتها والممکن لا یلزم منه محال لکن عروض الجسمیة لها یستلزم المحال لا یقال الممتنع
بالغیر یمکن ان یستلزم الممتنع بالذات کما ان عدم العقل یستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته لانا نقول
الممتنع بالغیر انما یستلزم ممتنعا بالذات من حیث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب
من حیث وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب اما بالنظر الی ذاته مع قطع النظر
عن الامور الخارجة فلا یستلزم محالا والا لم یکن ممکنا بالذات وههنا کذلک لان الهیولی المجردة اذا نظرنا
الیها فی حد ذاتها مع قطع النظر الی الصورة المانعة وفرض لحوقها ایاها لزم منه محال بالذات
الثانی الکلام فی الهیولی للعالم فانا لما لاحظنا الاجسام واحوالها اذا اننا التفتنا عن حال
ان علمنا فیها اشیاء غیر الجسمیة هی الهیولی ثم تفحصنا ذلک الشیء هل یمکن ان یکون بدون الجسمیة حتی یجوز
ان کانت مجردة ثم صارت جسما فتبینا انها یستحیل ان توجد بلا صورة هی محتاجة الی
الصورة فقد علمنا ان کل جسم مشتمل علی هیولی هی محتاجة الی الصورة وهذا مطلوب ...

تلازم اما ان لا يصير ذات وضع وهو محال لان المركب والصورة جسم وكل جسم فى مكان فهو قابل
للاشارة الحسية بانه هنا او هناك واما ان يصير ذات وضع فاما ان يحصل فى جميع المواضع
او لا يحصل فى شئ منها وهما باطلان بالضرورة او يحصل فى بعضها دون بعض فذلك البعض من المواضع
اما ان لا يكون اولى بها وهو محال لالتزام الترجيح بلا مرجح او يكون اولى بها وح اما ان يكون الاولوية
حاصلة لها قبل لحوق الصورة او بعد لحوقها وهما ايضا محالان والكلام فيهما نظير ما فى الموجود فالشيخ
اورد هنا فرقا بينهما وبين نظيرهما قوله فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها.
هناك المقصود من هذا الكلام امران احدهما بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون اولوية حصول الهيولى
فى موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة والاخر ايراد نظيره والفرق بينهما اما بيان الاول
فهو ان الهيولى قبل حصول الجسمية لا تعلق لها بذلك الحيز المعين اصلا لحصولها فى ذلك الموضع لا تختص
لا حال ان الهيولى كانت فى ذلك الحيز اذ الهيولى لم يكن هناك ولا فى موضع آخر وفيه نظر لان غايته
ما فى هذا ان الهيولى لا تحصل فى ذلك الحيز لا حال انها ما كانت فى ذلك الحيز لكن لا يلزم من انتفاء سبب
معين انتفاء السبب مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل الهيولى فى ذلك الحيز المعين بسبب آخر وان لم يكن حصولها
بسبب انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقال فى بيان الامتناع ان الهيولى قبل حلول الجسمية
لما كانت مجردة عن الوضع والموضع كانت نسبتها الى جميع المواضع والمطابق على السوية فلا
يكون شئ منها اولى بها واما الثانى فهو انه يحصل للهيولى صورة بعد ما كانت مقرونة بصورة اخرى فهى
نظير الهيولى المجردة فى لحوق الصورة مع حصولها فى موضع معين والفرق بينهما ان حصولها
فى موضع معين للوضع السابق الواجب او العارض اما الواجب فكما ان جزءا من الهواء اذا فسد الى
الماء وهو فى مكانه الطبيعى فقد حصل بعد لحوق الصورة المائية فى ذلك المكان المعين لان
الصورة الهوائية السابقة كانت توجب حصوله فيه واما العارض فكما ان الجزء الهوائى اذا كان بالقسر
فى مكان الماء فسد الى الماء يبقى فى ذلك المكان المعين [illegible]

ايضاح الهيولى

الوضع السابق قوله وليس يمكن ايضا فى هذا الكلام ايضا مقصودان احدهما بيان امتناع القسم الثانى
وهو ان حصول اولوية الموضع بعد لحوق الصورة والثانى الفرق بينه وبين نظيره اما الاول فلان الصورة
الجسمية نسبتها الى سائر المواضع والاوضاع على السوية كما ان الهيولى نسبتها ايضا على السوية فيمكن
الهيولى الجسمية نسبتها الى سائر المواضع والاوضاع فلا يكون حصولها فى بعض المواضع اولى فان قيل
قبل ان الصورة الجسمية لا تعين للهيولى بعض للهيولى موضعا لكن لم لا يجوز ان يقارنها صورة نوعية
فى ذلك الحال تعين لها موضعا اجاب بان الكلام فى المواضع والاوضاع الجزئية كمواضع اجزاء الارض
واوضاعها فان كل جزء منها انما هو فى موضع جزئى على وضع جزئى والصورة النوعية وان عينت موضعا
كليا الا ان الهيولى الجسمية تكون نسبتها الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها فى بعضها
فلهذا اتبع هذا القسم بالاوضاع الجزئية التى لاجزاء كل واحد وههنا سؤال وهو ان يقال لم لا يجوز
ان يقارن الهيولى صورة نوعية تخصصها باحد الامكنة الكلية فلم لا يجوز ان يقارنها صورة اخرى او
حالة من الاحوال تخصصها ببعض اجزاء المكان الكلى واما النظير فهو المثال الاول من المثالين المذكورين
فى القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا فسد الى الماء فى مكان الهواء فلا بد ان ينتقل الى مكان الماء ولا يبعد
ان الجزء الذى من اجزاء مكان الماء الى اقرب الاجزاء الى موضعه الاول وذلك لا يكون الا بسبب الوضع
السابق بخلاف الهيولى المجردة فانه لا وضع لها فى السابق وفى قوله بقصد الموضع الطبيعى له تسامح
لان القصد يستلزم الشعور والفهم الا اذا اثبتنا الشعور للطبائع قوله واما انه يقصد الى
جزء انتقل لعطفه انما لا معنى لها هنا واعلم ان كلام الشيخ فى القسمين لا يدل على بيان امتناعهما
والواجب ان لا يحمل الا على الفرق بين النظيرين وبين القسمين فكان ظاهرا من الغرض المذكور تركه
فان من الظاهر ان الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع والموضع تكون نسبتها الى جميع المواضع
والمطابق على السوية فلا تحصل فى موضع معين فكأنه قال لو فرضنا هيولى غير ذات وضع ثم لحقتها
الصورة فلا بد ان يصير ذات وضع مخصوص [illegible] قوله واعلم

على السوية ح

واما بيان امتناعهما ح

ان ناسب ايراد النظير كان سابلا المعلل اذ اقسم كلامه في الدليل الى اقسام بين نح عند بلا توجه منه
الامام استحالتها واما ايراد نظايرها والفرق فكلف يتوضح لدرس مدعاه لا يتوقف عليه اجاب
بان ناسب ايراد النظير سد باب المعارضة فكلام الشيخ ههنا بالحقيقة جواب للمعارضة المقدرة فانه لما قيل
الهيولى المجردة لو لحقتها الصورة لم يكن بد من ان تحصل في موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على
السوية وهو محال امكن ان يعارض بان الجزء الهوائي اذا افسد الى الماء حاصل في بعض الامكنة الهوائية
في الماء الاول او في بعض الامكنة المائية في الماء الكائن مع ان نسبتها الى جميعها على السوية فاجاب انما حصل
في ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق ثم لو عورض ثانيا بان ذلك الجزء اذا افسد
الماء يتنقل الى بعض امكنة الماء مع تساوي نسبته اليها وانه ما كان هناك اجاب بانه لم يكن هناك
انه كان ثمة وهناك اقرب المواضع اليه فلهذا احصل فيه وهو ايضا وضع سابق والهيولى المجردة عن سائر
الاوضاع بعد افسد ابواب المعارضة كلها واطلاق اسم المعارضة ليس بجيد ولعله لم يفرق بين
النقض والمعارضة لان كلا منهما مانع عن ترتب المدلول على الدليل والا كيف يوجه على طريق
المعارضة وكيف يذكر الفرق في جوابها **قوله** وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح للامام
النقض بان الجسم العنصري نسبته الى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصوره بايه صورة كانت مع
ان الصورة حاصلة له ابدا فلم لا يجوز ان يكون الهيولى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية مع انه يحصل
في احدها اجاب بانا لا نم ان نسبة الجسم العنصري الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما حصل له صورة
نوعية اذا كانت اولى به وذلك لا اولويه انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة وهلم جرا وهذا
نقض آخر ليس في الكتاب الا قوله وقد يلوح من كلام الامام انه اقول لا اشكال بين فيه ما فيه لانه
لم يورد هذا النقض الا من نفسه من غير تعليق بالكتاب ثم تأمل **قوله** لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الهيولى
المجردة موصوفة بصفات متعاقبة معدة لحصولها بعد التجرد في حيز معين كما جاز ان يصور
بصور متعاقبة مقتضيه لتخصصها بصورة معينة اجاب الشارح بان الهيولى لو لحقتها الصفات ان تخصصت بوضع معين هي غير مجردة او لا يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا هو المراد
الا وضعا

الا وضعا وقد منعه الامام فلم لا يجوز ان يكون تلك الصفات المخصصة للهيولى بوضع بل بعدها الوضع معين حتى
اذا انتهى السلسلة الى الصفة الاخيرة استعداد ما للوضع المعين كما يخصص بالوضع المعين والحاصل
ان السؤال ان اورد بطريق النقض الاجمالي امكن دفعه بالفرق وان اورد بطريق النقض التفصيلي
لم يندفع اصلا **قوله** ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الخلاف مع ان البيان ~~ولو لم يكن على البرهان~~ ان لا شيء من الهيولى المجردة
عاريا الصورة بالضرورة وهي ما يدل بالذات على المطلوب وهو لا شيء من هيولى الاجسام مجردة عن الصورة بل على
ان كل هيولى مجردة ليست مقترنة بالصورة بالضرورة وينعكس عكس النقيض الى كل هيولى مقترنة بالصورة ليست
مجردة بالضرورة فينضم الى قولنا كل هيولى للاجسام فهو هيولى مقترنة بالصورة فينتج كل هيولى للاجسام ليست
مجردة بالضرورة فيلزمه ولا شيء من هيولى للاجسام مجردة عن الصورة بالضرورة ولو قال هي لا يدل عليه
بلا واسطة عكسها الا لا شيء من الهيولى المقترنة بالصورة مجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى فانها يحتاج
الى ان المطلوب كان احصر واحسن **قوله** وهي التي يختلف بها الاجسام انواعا لا شك ان الاجسام
مختلفة بالحقائق وانا نعلم بالضرورة ان حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار لكنك قد علمت انها متحدة
في الجسمية فيكون اختلافها انما هو بالامور وراء الجسمية وهي الصور النوعية وهي مبادي للآثار المختلفة المختصة
بكل نوع اما مختص للاجسام ويسمى بها حتى ان كل جسم فهو مركب في الخارج من مادة وصورة جسمية وصورة
نوعية هي مبدأ فصله وانما اورد هذا لان الهيولى لا تفارق جميع الصور بل تفارق واحدة منها ولا تفارق
واحدة منها ابدا بل في وقت دون وقت فافاد هذه الحيثية لكم ليعلم ان الهيولى لا تفارق كل الصور ولن
تمنع انفكاكها عن كل الصور او **قوله** ومن الوهم العجيب ان يتوهم منه ان الهيولى انما تفارق بعض الصور
على تقدير افادة هذه الحيثية الحكم انما يكون بحسب افراد الموضوع لا بحسب افراد متعلق المحمول **قوله**
وكيف لا بد من ان يكون انما مع صورة هذه ان في الجسم صورة جسمية وهيولى فقط امر ثالث وهو الصورة
النوعية لان للاجسام مختلفة بحسب آثارها مبدأ الآثار ليس هو الجسمية لاشتراكها ولا الهيولى لانها قابلة

من الآثار حتى لو وجد جسم لا يكون له اثر يتميز بذلك فاورده بتلك الاعراض لان الاجسام لا يخلو منها فهي
انها لا يخلو عن مبادئها لاختلاف الآثار مثل احراق النار وترطيب الماء الى غير ذلك وانما قال الهيولى
لا يخلو عن صورة ولم يقل الاجسام لا يخلو عنها اشارة الى التلازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين الهيولى
والصورة الجسمية هذا هو كلام الشيخ وزاد الشارح في البرهان اقساما وتقريرها ان تلك الاجسام
تختلف بالآثار فتلك الآثار ليست واجبة بذاتها فلابد ان يكون لها مبادئ فمبادئها اما ان يكون الجسمية
او الهيولى او امورا اخر والاولان باطلان لما ذكرنا فهي مغايرة لهما فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام
وهو ايضا باطل لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف آثاره في الاجسام
واما ان لا يكون مفارقة لها وهي اما ان يكون متعلقة بالهيولى او لا يكون والثاني باطل لان تلك الآثار
انفعالية والانفعال لا يكون الا في الهيولى فتعين ان يكون متعلقة بالهيولى فاما ان يكون اعراضا
او صورا والاول باطل لان نوع الاجسام وتحصلها يتوقف عليها اذ الاجسام انما تختلف بحسب
آثارها المخصوصة بنوع نوع وتلك الامور مبادئ تلك الآثار فالاجسام انما تنوعت وتحصلت
باعتبار تلك المبادئ فهي منوعة للاجسام محصلة لها ومن المحال ان يتوقف تحصل الجواهر على
الاعراض فاذن هي جواهر وهي الصور النوعية لا يقال لانم ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام
على السوية فلم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس
من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا يستند اليه آثاره ويدبره وهي النفس بانها يتألم ويتلذذ بحسب
احوال الآلات علاقة بل منهم من اسند الآثار الى الفاعل المختار وح لم يكن معه اثبات ان لها
مبادئ في الاجسام سلمنا لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم
يكن للاجسام وهيولاتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر
منه الكمالات المختلفة الفائضة عليها لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما يصدر

[illegible]

اذ الثابت ليس الا احتياج الهيولى الى الصورة الجسمية واما الى الصورة النوعية فليس ثمة غاية ما
في الباب ان الهيولى ملازمة لها لكن الشيخ في الشفاء كرر الاشارة في هذا الفصل الى الفصل بين ما يقوم
الشيء وبين ما يلازمه فقد مر ان قوله الهيولى مفتقرة مقدمة في الطريق الخاص والاجل انه يشير الى انما التعرض
ههنا عليها ثم اورد الطريق العام والفاء في قوله فاما ليس للاستدلال المجرد التعقيب وهو مبني على
التلازم فقال الامام لانزاع فيها ينقسم الى اربعة اقسام الاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة يكون اما علة
مطلقة للهيولى او جزء علة او لا علة ولا جزء علة بل آلة او واسطة فالاقسام ستة واقول اما ان يريد
بالعلة المطلقة العلة التامة او العلة الفاعلية فان اراد العلة التامة فالصورة اذا كانت محتاجة
اليها ينحصر في انها علة تامة او جزء علة لان ما يحتاج اليه الشيء اما جميع ما يحتاج اليه او بعضه فلا ثالث
لهما وان كان المراد العلة الفاعلية فلا حصر لان ما لا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزءا منها لا يلزم ان
يكون آلة او واسطة ولا يندفع هذا الاعتراض ومتى لم يكن المراد بالعلة التامة وجزء العلة ما لا يكون
واسطة او آلة فكان تلك الصورة اما علة تامة او لا فان لم يكن علة تامة فاما ان يكون واسطة او آلة
او لا يكون فان لم يكن فهي جزء العلة وعلى هذا لو قدم قسم الآلة والواسطة على جزء العلة لكان اولى
على انه زاد في الاقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور في المتن ولا مراد لقوله فيما بعد بل لابد في
ايجاب فيه ان لم يكون على احد القسمين السابقين فلو كان ذلك القسم مرادا لكان الباقي اقساما ثلثة واما
قوله اما لم يذكر لان مورد التقسيم وهو ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا
القسم ففساده لان القضية المذكورة ليست مورد القسمة على ظاهر والعجب انه ذهب ههنا الى ان لهذا القسم
احتمالا [illegible] اشارة بعقب الصورة بابطال هذا القسم واذ لا احتمال له فاي حاجة الى ابطاله واما
الشارح فقد قدم على التقسيم مقدمة وهي ان التلازم بين الشيئين انما يكون لو كان احدهما علة موجبة
للآخر او كانا معلولي علة موجبة بحسب يقتضي تلك العلة تعلقا لكل واحد منهما بالآخر كما سيأتي في

[illegible]

ان سلم ان ادا كان شيان احدهما علة موجبة للاخر يكون بينهما تلازم لانها لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول
ولما كانت موجبة يمتنع انفكاك المعلول عنها فاللزوم متحقق من الطرفين واذا لم يكن احدهما علة موجبة
بل كانا معلولين فاستنادهما الى العلة مطلق لا يكفي في التلازم بينهما والا لكانت الموجودات باسرها
متلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود واستنادها الى العلة الموجبة ايضا غير كاف في التلازم والا لكانت
المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علة موجبة لها لانا لا نعني بالعلة الموجبة الا ما يمتنع تخلف المعلول
عنها والمعلولات القديمة يمتنع انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من اضافة ان تلك العلة الموجبة تعلق
كل واحد منهما بالاخر وتعلق كل واحد منهما على ان يكون دائما فانه لو لم يتحقق التعلق في بعض الاوقات
صح انفراد احدهما عن الاخر في ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر في المتلازمين اللذين لم يكن احدهما
علة موجبة للاخر جملة امور احدها ان يكونا معلولي علة واحدة والثاني ان يكون تلك العلة موجبة والثالث
ان يكون لكل واحد منهما تعلق بالاخر والرابع ان يكون ذلك التعلق بعضه بتلك العلة الموجبة والخامس
دوام ذلك التعلق وعندي ان دوام تعلق كل واحد منهما بالاخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك
كل منهما عن الاخر فلا حاجة ادن الى اعتبار الامور الاربعة الباقية والتلازم عند الحكماء فان قلت
اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للاخر لم يكن علة اصلا فانه لو كان احدهما علة للاخر كانت موجبة
له لامتناع تخلفه عنه بحكم التلازم واذا لم يكن احدهما علة للاخر مطلقا لم يكن احدهما واجب الوجود
فيكونان ممكني الوجود وجميع الممكنات تنتهي الى واجب الوجود فيكونان معلولي علة بالذات فنقول سلم ان
المتلازمين يكونان حينئذ معلولي علة بالذات لكن الكلام في ان التلازم يقتضي ذلك وكون كليهما معلولي علة ثالثة
في نفس الامر لا يستلزم ان يكون مقتضى التلازم ولئن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم ان يكون
تلك العلة موجبة وهي التي اقتضت دوام تعلق كل منهما بالاخر ولم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالاخر
بحسب ماهيته على وجه لا يلزم الدور كما سياتي وسؤال اخر لما اعتبرت العلة الموجبة فمعلولاها
يكونان متلازمين كيف اسالانه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت العلة وكلما تحقق العلة تحقق
المعلول الاخر فكلما تحقق كل واحد من المعلولين تحقق المعلول الاخر واحد منهما ملزوم للاخر
ملزوم للعلة وهي ملزومة للمعلول الاخر فكل واحد من المعلولين

وعكس

ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنها شيان لا يكون صدورهما من جهة واحدة بل من جهتين فكل
واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة مصدريته والعلة لا تستلزم المعلول الا من
جهة اخرى فلا يتكرر الوسط ثم قال لا يمتنع التلازم بين الصورة والهيولى فاما ان يكون احدهما علة للاخرى
او لا يكون فان كان احدهما علة ينقسم بالقسمة العقلية العلية الى الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف
قسم الهيولى لان التلازم يقتضي العلة الموجبة والهيولى يستحيل ان يكون علة موجبة للصورة اما اولا
فلان الهيولى قابلة والقابل من حيث انه قابل لا يجب به وجود المقبول واما ثانيا فلان القابل لا يكون فاعلا
اصلا فكان للاول مستفاد من اعتبار الايجاب والثاني من العلة وانما قال في الاول من حيث انه قابل
دون الثاني فانه من الوجوه لان القابل لا يجب به وجود المقبول بمجرده واما مع الغير فيجوز ان يجب به بل
الصورة لم يجب في الواقع الا بالمجموع الامرين الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فالقابل لا يكون فاعلا
لا بالاستقلال ولا مع الغير فبقي ان يكون العلة هي الصورة وحينئذ فيه الاقسام الثلاثة التي ذكرها الامام
وان لم يكن احدهما علة للاخرى فاما ان يكونا معلولي علة واحدة رابطة او لا يكونا كذلك فان لم يكونا معلولي
علة يقتضي الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم والى هذا اشار بقوله او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة
ولا الصورة يتجرد عن الهيولى وهذا هو الذي عليه الجمهور انه يجوز تحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة
للاخر ولا ارتباط بينهما من ثالث كالمتضايفين وقد نبه الشيخ على فساد هذا الوهم بقوله بل يكون سببا
خارج عنهما فانه انما اعتبر السبب الخارج ليفيد الارتباط بينهما فيبقى ان يكونا معلولي علة رابطة فتلك العلة
اما ان يكون يتم كل منهما مع الاخر او بالاخر وللبحث في هذا الكلام مقامات احدها في قوله
لا يجوز ان يكون الهيولى علة موجبة لامتناع ان يكون الفاعل قابلا فان العلة الموجبة هي التي يمتنع تخلف المعلول
عنها فاما ان يعتبر فيها الايجاد كما اعتبر الايجاب او لم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فاذا لم يكن احد الشيئين
علة موجبة للاخر ولا مستندين الى علة موجبة رابطة لم يلزم امكان انفراد احدهما عن الاخر لجواز ان يكون
احدهما علة موجبة للاخر غير فاعلة وح يمتنع تخلف احدهما عن الاخر للايجاب والانضمام ينقسم علية الصورة
الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الاله لا تسبق عليه ولم يحصر القسم الثالث في الحجم ان نعم العلة الثالثة احدهما
بالاخر وان لم يعتبر فيها الايجاد لم يلزم ان يكون الهيولى فاعلة

على تقدير كونها علة موجبة وبالجملة في قسمة علية الصورة الى الاقسام الثلاثة فانه لما جعل الآلة مباينة
للواسطة كان القسمة الى اربعة اقسام ووجه الحصر على تقدير عليتها اما ان يحتاج الهيولى الى شيء غيرها
وهي العلة المطلقة او يحتاج فاما ان يكون علة قريبة وهي الواسطة او لا يكون فان كان ما بعد العلة القريبة
متوسطها فهي الآلة او لا فهي الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة لا وليه فان العلة المطلقة
هي التي يكون وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضميمة والعلة التامة كذلك واما قوله مطلقا اي من
شركة فهو وان كان تكرارا لاطلاق العلة الا انه حسن لانه في مقابلة الشريكة وكذا قوله مطلقا في الآلة و
الواسطة يعني بدون شركة في تلك المرتبة وانما ذكر منع الاقسام لان الصورة اذا كانت علة للهيولى احتمل
جواب سوال تقريره ان يقال اذا اعتبر ان الصورة علة للهيولى ولا تكون مطلقة [illegible]
من طرفي البحث ان يقال انها علة تامة لامتناع تخلف الهيولى عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
ان يقال انها علة قريبة للهيولى اي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة واحتمل ان تكون آلة بين العلة القريبة
والهيولى لكن عليتها للهيولى ليست بحسب [illegible] الجهات وهي انها شريكة للعلة الفاعلة القريبة فوجب ان
يبين ان الصورة لما لم تكن علة تامة لا يجوز ان يكون علة فاعلة مطلقة ولا آلة بين الفاعل والهيولى بل شيء آخر
نسبة الهيولى وهو الشريك والا كان الاقتصار على انه اذا لم تكن علة تامة فهي علة كافيا وثالثها في القسم
الثالث وهو ان لا يكون احدهما علة للاخرى حصره الشيخ فيما يكون بسبب رابط فانه لما بين ان المتلازمين
اذا لم يكن احدهما علة للاخر فلا بد ان يكون بسبب رابط وحصر الروابط في قسمين وابطلهما جميعا فخرج
منه ان كل المتلازمين لا يجوز ان يكون احدهما علة فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلولي علة رابطة و
جوابه ان يقال المتلازمان لا بد ان يتعلق كل واحد منهما بالاخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما في الماهية
او في الوجود فان كان وجه تعلقهما بحسب الماهية فهما المتضايفان وان كان بحسب الوجود وجب ان يكون
احدهما علة للاخر والا لزم ان يكونا معلولي سبب يعقل كلا منهما بالاخر ومع الاخر وهما محالان ولما كان
من الظاهر التعلق على الهيولى والصورة ليس التضايف فلم يعقل كل منهما بالسبب يعقل الاخر بعض
احدهما علة للاخر [illegible] ان يكون في الوجود ولم يكن [illegible]

بل من جهة اخرى

حسب خ

الوجود وهو المبداء المفارق على ما يجيء غاية ما في الباب انها تكون جزء العلة التامة والهيولى علة قابلة
للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة واما الشك الاول فمندفع لان المتقدم على الهيولى
الصورة من حيث هي صورة والمتاخر الصورة من حيث انها متشخصة فلا مناقضة بين الكلامين واما
الشك الثاني فهو انه لما ادعى الشيخ الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقيبها
بدل لها انعدمت المادة لامتناع خلوها عن الصورة فمعقب البدل يقيم المادة بالبدل فيكون
الصورة مقيمة للمادة اعترض الامام بان قوله معقب البدل مقيم بالبدل لا يصح على الاطلاق
اي ليس كل بدل لازم لحصول الشيء مقيم له لان ابدال اعراض الجسم من الاين والشكل والمقدار وغيرها
لازمة لحصوله فانه اذا زال اين معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بد من ان يحصل
بدله لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيما لكان منع الابدال مقيمة للجسم وانه محال لان
تلك الاعراض صورا مقومة للمادة وليس كذلك ومنه معارضة في مقدمة الدليل ويمكن ان يورد
نقضا على الدليل فيقال لو صح بجميع المقدمات لزم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة
لاطراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلو لم يحصل ابدالها انعدم الجسم والمادة فمعقب ابدالها مقيم
للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فيكون صورا وتقرير جواب الشارح انا
لا نم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما في الباب انها لا تقيمه في جسميته ولكنها مقيمة له في تشخصه
فان امتناع خلو الجسم منها يقتضي احتياج الجسم اليها في تشخصه لو كانت مقيمة للجسم كانت صورا قلنا
لا نم وانما يكون كذلك لو كان مقيم صورة والشبهة من ايهام العكس فان كل صورة مقيمة وليس
كل مقيم صورة انما الصورة جوهر يقيم جوهرا وتلك الاعراض اقامت في الحقيقة اعراضا واما قوله
من حيث هو اين ما الى آخره جواب سؤال ايراده ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخصه يلزم
انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك اجاب بان المتشخص هو الاعراض المطلقة لا المعينة والجسم محتاج
في تشخصه الى اين من حيث هو اين ما [illegible] الاعراض المتشخصة ان كانت متشخصة [illegible]

فتلك العوارض هي المسماة بالمشخصات للزومها التشخص من حيث انه مشخص وعليه نبه بقوله امتناع
انفكاك الجسم عن اين ما انما اقتضى احتياج الجسم اليه في تشخصه فيعني ان كانت تشخصيه لوجودها
في الخارج لكن لا حظ للتشخص في التشخص لان التشخص باعتبار لزوم التشخص وهي من حيث انها مشخصة
غير لازمة السوال القائل بتلك الاعراض محتاجة الى الجسم فلو كانت مقيمة لزم الدور اجاب
بانها محتاجة الى الجسم من حيث انه جسم والجسم المشخص محتاج الى تلك الاعراض فلا دور فلو
نوقش تشخص العرض موقوف على تشخص المعروض فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض مثلا
احتياج الموصوف في تشخصه الى نفس العرض لا الى تشخصه فلا محذور وقوله فليس بلحية
ذكر معنى لا يلزم مما ذكر لم يعقب البدل لا يكون مقيما بالبدل بل اللازم لم يعقب البدل
مقيم للمادة في تشخصها فان معقب الايون مقيم للجسم المشخص بالاين وان لم يحتج الجسم من
حيث هو اليها وذلك لا ينافي اقامة الصورة للمادة وعندي ان هذا الجواب غير موصل لان
المدعى ان الصورة مقيمة للمادة في وجودها فيكون المراد من اقامة البدل للمادة اقامتها في
وجودها وكلام الامام انه لو كان بدل مقيما في الوجود لزم ان يكون الاعراض اللازمة مقيمة للجسم
والمادة في وجودها فيكون صورا اذ لا معنى للصورة الا حال يقيم وجود المحل فالقول بانها
يقيم الجسم في تشخصه خارج عن التوجيه وكان الشارح ظن انه اثبت كون الجسمية صورة و
محلها مادة وههنا اثبت كونها مقيمة للمادة وهذا سهو فيما يزعمه انه سهو لان الثابت بالبرهان
ليس الا ان الجسمية قائمة بالغير واما انها صورة وهو مادة فانما يثبت في هذا المقام لو تم
البيان واعلم ان المدعى اولا كان شركة الصورة لعلة الهيولى في دليله اقسام ابطل بعضها
وبقي ابطال البعض الاخر وحصل المدعى وهذا التفصيل على ما شرح الشارح ادراج دعوى
اخرى في هذا البين قبل تمام الكلام الاول ولا سكة في اخلاله بترتيب البحث بخلاف تقرير
الامام فانه يعني باحد اقسام الدليل **قوله** فبيان كل واحد منهما تعلق بالاخر لان المقيم للاخر مقدم عليه بالصورة فيكون كل واحد منهما مقدما على الاخر والمقدم على المقدم على الشيء مقدم عليه فيلزم ان يكون كل واحد منهما
والجواز ان يكون

دونه وكوحد

مستقدما على الاخر والمقدم على المقدم على الشيء مقدم عليه فيلزم ان يكون كل واحد منهما مستقدما
على نفسه وانه محال ولا يكون كل واحد تعلق مع الاخر لانه اما ان يكون لواحد منهما تعلق في
الوجود بالاخر او لا فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالاخر جاز ان يوجد كل منهما بدون الاخر
فلا تلازم بينهما وان تعلق كل منهما بالاخر كان لكل منهما تاثير في الاخر فيلزم الدور
وهذا كلام الشيخ وقد اعترض التردد في اتحادهما واما الشارح فقد اعترض ان التلازم
واحد منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز وجود كل منهما منفردا عن الاخر لكن
ليس التعلق ان احدهما من غير تعلق ذات الاخر الا ان يرجع الى القسم المتقدم وهو
ان يكون احدهما علة للاخر وقد سطا في الكلامان وههنا نظر لانه قد تقرر في اول
البحث ان المراد بعدم كل من الشيئين بالاخر الاحتياج من الجانبين وتعلقه مع الاخر الاستغناء
من الجانبين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد الاستغناء بالاحتياج وعدمه و
ذلك صحيح في الاستدلال وان اريد به لم يلزم من تعلق كل منهما بالاخر تاثير كل منهما في الاخر
وجاز قسم ثالث وهو ان يتعلق احدهما بالاخر فقط ثم اورد الامام منعا وبعضا
بالمتضايفين واجاب الشارح عن المنع بان المفهوم من كون الشيء مستغنيا عن غيره ليس
الا صحة وجوده بدون الغير وهو غير صحيح فان العلة مستغنية عن المعلول مع امتناع انفكاكها
عنه وعن النقض بان المتضايفين معلولا علة واحدة رابطة بينهما واما المتضايفان
الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة كالتولد للابوة والبنوة وكل منهما محتاج الى
ذات الاخر فان الابوة تحتاج وجودها الى ذات الابن والبنوة تحتاج الى ذات الاب
وهي الرابطة الحوجة واما المتضايفان المشهوران فلانهما معلولا علة واحدة كالعقد
مثلا وكل منهما محتاج للعلة بل بعضه الى الاخر لا الى الكل بل الى بعضه وهذا لا يفيد احتياج
كل منهما الى الاخر بل الى ذات الاخر او الى الجزئية حتى اذا نظرنا اليهما استسهلنا لم يكن لاحدهما
احتياج الى الاخر قطعا نعم يكون بينهما تعلق ما وهو مناط التلازم بينهما وح لم لا يجوز ان يكون

شكـ

الهيولى والصورة معلولين لعلة ثالثة تقتضي كلا منهما مع الاخرى بحيث يكون كلا منهما متعلقا
بالاخرى فان تشخص كل منهما موقوف على ذات الاخرى وذلك كاف في تلازمهما وبالجملة ما ثبت
من تعلق كل من المتضائفين بالاخر انما هو احتياج كل منهما الى الاخر فلم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة
معلولين لثالث يقتضي كلا منهما مع الاخر على وجه لا يلزم منه الدور وان لم يفد احتياج كل منهما الى
الاخر بل التلازم ليس الا بتعلق كل منهما بالاخر بحيث يحوج استغناء كل من المتلازمين عن الاخر مع تعلق
كل واحد منهما بالاخر فلم لا يجوز ان يكون السبب الثالث يقتضي كلا من الهيولى والصورة مع الاخرى
على وجه يتعلق كل منهما بالاخرى وهو لا يستلزم بطلان التلازم بينهما على ان البعض لا يحصر في المتضائفين
بل هو لازم بالقضايا المتلازمة في حال العكس وتلازم الشرطيات وغيرهما فان السالبة
الدائمة مثلا تنعكس سالبة دائمة وتلازمهما ولا توقف لاحدهما على الاخرى فلو استلزم الاستغناء
صحة الانفراد لم يتحقق بين قضيتين تلازم اصلا وظهر من ذلك جواب سؤال قدمناه وهو
ان الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما علة للاخر والى ما يكون معلولي علة تقتضي كلا منهما بالاخر
او معه فالتلازم بين المتضائفين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانه احاله
بتقسيمه فاجاب بان المعية التي بين المتضائفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه وان
ما تقدم بطلانه هو المتلازمان في الوجود والمتضائفان متلازمان في التعقل والهيولى والصورة
ليسا متضائفين وانما يعرض لهما التضائف كما يقال الهيولى قابلة والصورة مقبولة فان قلت
لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين صورة الدعوى في التلازم بين الماهيتين فلا يجد نقضا
فنقول التلازم بين الماهيتين لما جاز بدون الاحتياج فلم لا يجوز التلازم بين الوجودين
كذلك على ان العوض اللبنتين المنحنيتين لا تقوم احديهما الا مع قيام الاخرى وهو تلازم
بين الوجودين وحاصل هذا البرهان على بطلان الهيولى والصورة لما تلازمتا فاما ان يستغني
كل منهما عن الاخرى فلا تلازم واما ان يحتاج احديهما الى الاخرى وح اما ان يكون الاحتياج من
جانب الصورة وهو ح ~~~ الهيولى الى الصورة او من جانب الهيولى اما ان يكون علة مطلقة وهو ~~~ جزء العلة وهو ~~~ منقوض بالاعراض ~~~ المطاوهذا منقوض ~~~ اللازمة للهيولى كالشكل والمقدار ~~~ ولان فا ~~~ الهيولى والشكل متلازمان

والا لجاز الاستغناء ولا حاجة للشكل ويلزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة
وهذا هو النقض الذي اورده الامام على مفصل بعض المقدمات ومعارضة بان الصورة حالة نكيف ح
في الهيولى وهي ضرورة الحلول احتياج الحال في وجوده الى المحل لا يكون جزء من علته ويمكن
دفع هذه المعارضة بان الاحتياج في الوجود والاستغناء في الاستغناء بحسب الماهية ومن لم يقو
على دفعها ذهب الى العدم بعدم الصورة وهو عدول عن مقصد القوم فان الصورة لو لم تكن
مقيمة للهيولى لم تكن صورة ولا محلها هيولى فيحصل بطلها كيف هو كنفسه بعدم الصورة
انا وجدنا ليست علة للهيولى بل مع شيء اخر واما علتها وتقدمها من حيث هي هي لا من حيث
هي صورة معينة فهي بحث عن المتقدم لا كيفية التقدم وكان مسدد كما في هذا المقام
اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام اعلم انه لما ثبت ان بين الهيولى والصورة
تلازما وظهر انه لا يجوز احتياج كل منهما الى الاخر ولا يجوز ان لا يحتاج شيء منهما الى الاخر تعين
ان يكون احدهما يحتاج اليه الاخر وظهر انه يمتنع ان يحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا
ان الصورة علة لوجود الهيولى فلا يخ اما ان يكون علة مستقلة او لا يكون بل جزء علة و
الاول باطل فقد صح ان الصورة جزء علة فالهيولى انما توجد عن الصورة وعن شيء اخر اذا اجتمعا
تم وجود الهيولى ثم ان ذلك الشيء سماه اصلا لوجهين احدهما انه الاصل في العلة لانه الواحد
بالشخص المستمر الوجود كالهيولى والثاني انه يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة
فان قلت كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجودها مع عدمها فههنا امران امكان
الوجود وهو غير مستفاد من شيء بل هو بالذات وعدمها وهو ليس من المبدا فاستناد وجود
الهيولى بالقوة الى السبب الاصلي لا معنى له فنقول اما به الشيء بالقوة والشيء ههنا الجسم فان الجسم
بالقوة عند الهيولى ويصير بالفعل عند وجود الصورة فالمراد به يفيد وجود الهيولى من حيث
كونها مجسمة بالقوة حتى اذا احصلت بالصورة صارت مجسمة بالفعل فالقوة ليست في الوجود بل في
الجسم والصورة لا تفيد الا اخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب الاصل الفعل في الجسم الى الوجود وهو كما ذكرنا موجود ~~~ ويقول ~~~ نار معارق ~~~ الموجودات و الاسباق من ~~~

الهيولى بالقوة

الاصلي

الطبيعيات الى الالهيات فان السبب الاصلي لابد ان يكون دائم الوجود لدوام وجود الهيولى
وان يكون مغايرا عن المادة مباينا لو كان جسما او جسمانيا اشتمل على مادة وصورة فيكون الصورة
علة لها مع غيرها فان انتهى الى المفارق والا عاد المحالات كما يلزم ان يكون الصورة علة تامة
للهيولى وموضوع وكذلك المبدا المفارق اما ان يتوقف تاثيره على الجسم ويجيء نحوه المحالات ايضا
او لا يتوقف فاما ان يكون واجب الوجود او العقل ولما كان في الاجسام كثرة استحال صدورها
عن واجب الوجود فتعين صدورها من العقل فقد علمنا ان لكل جسم من الاجسام مبدا مفارقا
يسمى عقلا يوجد الصورة الجسمية وبتوسطها او اعانتها هيولاه فقد حصل الانتقال من عالم
الاجسام الى عالم المجردات ومن الشاهد الى الغايب واما المعين بعينه الصورة فالقطع بان
المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ الكلام انما هو في الصورة فاحد الاقسام
الباقي ان الهيولى يوجد مع الصورة مع غيرها وهو اللازم من القسمة وقد صرح في الشفاء حيث
قال فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة انما تفيض وجودها
عن الشيء لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون
تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء وبصورة كيف كانت ثم ان بعض الاذهان قد استشكل
من قوله يوجد عن سبب اصلي وعن معين بها ان الصورة جزء العلة الفاعلة والعلة الفاعلة
للهيولى مجموع الامرين العقل والصورة من حيث هي هي ولهذا قال انها شريكة لعلة الهيولى
لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الا على انها جزء للعلة الفاعلة فالبرهان لا يساعد عليه قيل
المراد بالعلية في التقسيم العلة الفاعلة حتى يكون تقرير البرهان انهما لما تلازمتا فاما ان يكون
احدهما علة فاعلية للاخرى او لا يكون الثاني باطل والا لكانا معلولي علة فاعلية يتقوم كل منهما بالاخر
او معه وهما محالان واذا كان احدهما علة فاعلة ~~للاخرى او لا يكون~~ لم يجز ان يكون هي الهيولى
والصورة ليست علة مستقلة فيكون جزء العلة الفاعلة ولو حملنا العلة كذلك على العلة الفاعلية
لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلة المادية لجواز ان يتقوم كلا منهما بالاخر او معه لجواز تقوم احدهما بالاخر

من غير عكس ولم يجر الخلف لجواز ان يكون احدهما علة فاعلية وقد مر مثل هذا مرة قال الامام
المعين هو الحركة السرمدية لان المبدا المفارق لا يكفي في وجود الصورة المتعاقبة والا
لكانت دايمة الوجود فيتوقف فيضانها على حدوث شيء يكون سببا لاستعداد صورة
صورة وحدوث ذلك الحادث يتوقف على حادث اخر وقد ظهر مما مر ان هذا لا يتاتى
الا بحركة سرمدية متجددة وهذا الحركة السرمدية هي المعين للسبب الاصلي بتعاقب الصور
وقال الشارح لما كان المعين هو السبب المقتضي لتعاقب الصور والسبب المقتضي لتعاقب الصور
هو علة الصور المتجددة وعلة الصور لا يتم بمجرد الحركة السرمدية لانها معدة والمعدات
لا يكون موجبة بل لابد لها من المبدا المفارق واحوال اخرى اتفاقية وفيه نظر لانه
لو كان المعين هو العلة التامة للصور المتجددة ومن احوالها الهيولى لزم ان يكون الهيولى
علة لنفسها وانه محال وايضا يوجه كلام الشيخ الى ان الهيولى يوجد عن السبب الاصلي
وعن السبب الاصلي مع احوال اخر وقوله من وجه في قوله ويكون السبب الاصلي
داخلا في المعين من وجه لا وجه له لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري وايضا
لو حمل المعين على سبب الصورة او الحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود
بيان احد الاقسام الباقي الذي هو ان يكون جزء العلة وكون علة الصورة جزءا لا يستلزم
كون الصورة جزءا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا من وجود الهيولى
يريد به اجتماع السبب الاصلي والصورة من حيث هي صورة هذا انما يتم لو كان المراد
بالمعين الصورة من حيث هي صورة لان الضمير في اجتمعا يرجع الى السبب الاصلي والمعين
نعم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصلي والصورة في قوله
بتعقيب لا الى نفسها بل الى ما يشتمل عليها وهي الصورة المطلقة لكن فيه تحريف
الكلام عن سياقه فان الصورة العاقبة اي الصورة اللاحقة شريكة
للسبب الاصلي في افادة البرهان للجسم وممنوعة اما شركتها للسبب الاصلي فهي بطبعها الى ما يشارك الصورة الزايلة اما سببها فمخصصها المخالفة لخصوصية الصورة الزايلة

فهى لحصل المادة نوعا غير الذى كان بالفعل بما حال لها من الاحوال النوعيه
وتشخصت هى بالصوره قال الامام اراد ان شيئا كنفسه يتشخص كل واحد منهما بالاخرى
وهى تشخص كل واحد منهما بذات الاخرى فان قلت ليس فى كلامه دلالة على كيفيه تشخص كل
واحد منهما بالاخرى بل ليس فى كلامه الا ان كل واحد منهما يتشخص بالاخرى قلت قوله على وجه
يحتمل بيانه كلام اشارة الى الكيفيه الا انه ما بينها ولهذا قال اراد ان شيئا ثم تعرض لشرحه
ان فى هذا الكلام لطيفه وهى انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما تتشخص بالمادة
ويرد عليه سوال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كان بمادة اخرى تسلسل
فهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السوال بمعنى لا نم لزوم التسلسل بل تشخص
المادة بالصوره كما ان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التسلسل وان اندفع الا انه يلزم
الدور على هذا اجاب بان تشخص كل منهما بذات الاخر فلا دور ولقائل ان يقول الدور
لازم لان تشخص كل منهما بذات الاخر موقوف على انضمام ذات احدهما الى ذات الاخر وانضمام
احدهما الى ذات الاخر موقوف على تشخص كل منهما لان المطلق ليس بموجود وانضمام ما ليس
بموجود الى غيره محال ويمكن ان يمنع هذه المقدمه بان الوجود منضم الى الماهيه ولا يتوقف
انضمامه اليها على وجودها والا لكانت الماهيه موجوده قبل انضمام الوجود وانه محال
قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصوره مقبول لان الهيولى انما تصير هذه الهيولى لا
بهذه الصوره بل بصورة ما واما تشخص الصوره بذات الهيولى فغير مقبول لوجهين الاول
ان هذه الصوره يمتنع ان تفارق هذه الهيولى فهى متعلقه بهذه الهيولى بالضرورة والثانى ان
الهيولى قابله فلا تكون فاعله للتشخص فان قيل اذا استحال ان يكون الهيولى علة للتشخص
فما بالهم يقولون كل نوع متعدد انما يتشخص بالمادة اجاب بان المراد ان المادة علة قابله
اما العلة الفاعله فهى الاعراض المكتنفه بالمادة المسماة بالمشخصات فعلى هذا الاسم هذا الوجه
لجواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى لا على ان ذات الهيولى فاعله لتشخصها بل قابله كما ان

تشخصها بالهيولى المعينه من حيث هى قابله لا من حيث هى فاعله بخلاف تشخص الهيولى بالصوره
المطلقه فانه من حيث انها فاعله لتشخصها لا يقال لا شك ان التشخص واحد بالعدد والصوره
المطلقه ليست واحده بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يمتنع ان لا يكون واحدا
بالعدد فامتنع ان يكون الصوره المطلقه فاعله لتشخص الهيولى لانا نقول ليس المراد بكونها مشخصه
وكونها فاعله للتشخص انها مبداء لتشخص الهيولى بل كونها حالة فى الهيولى يشخصها لازمه
لها بنوعها وذلك كذلك واما انضمام الموجود الى الماهيه فهى فى العقل وليس الموجود فى
الخارج امرين وجود وماهيه بل اذا حصل الموجود فى العقل وصله اليها فان قلت
هذا الكلام على سند المنع فعول المقدمه القائله بتوقف انضمام احد الامرين الى
الاخر على وجودهما مقدمه بديهيه لا تقبل المنع والنقض مندفع بما ذكر
وهم وتنبيه لما ان الصورة متقدمه على الهيولى دون العكس اورد عليه سوالا وهو انهما
متلازمان فى الارتفاع ضروره انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلا يكون احدهما
اولى بان يكون متقدما على الاخر فاجاب بانهما وان تلازما فى الرفع الا ان رفع العله
مقدم على رفع المعلول كما ان فى الوجود ايجاب العله وهى الصورة ههنا من الشى الذى يوجدهما
اى الهيولى والصوره معا عند العقل متقدم على ايجاب المعلول وهو الهيولى
بحث ان بلطف لا خفاء فى ان الدلالة المذكوره كما دلت على تقدم الصوره وانها شريكة العله
فى العنصريات كذلك دلت على ذلك فى الفلكيات على ما ذكره الشارح سابقا واما امر
بالتلطف قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجا اليها وقد
بينها بان الصوره اذا زالت وجب ان يعقبها بدل وعلى هذا لا يتمشى فى الفلكيات لكن
يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف سوقا للفكر اليه واما قول الشارح
وساوت الحال ايضا بلزوم استعداد قبول الصوره وعدمه فيقول لا يتعلق له بعليه
الصوره والكلام فيها

الكميات المتصلة القارة
الكم عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو العدد واما متصل فاما ان يكون غير قار وهو الزمان او قارا

وهو له انواع متصل بها في النسبة نوع اخر هو النقطة اي نسبة النقطة الى الخط كنسبة الخط
الى السطح وكنسبة السطح الى الجسم يعني كما ان الجسم ينتهي بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهي بالنقطة
فهي نهاية الخط كما انه نهاية السطح وهو نهاية الجسم فان قيل لا فايدة لذي الوضع في تعريف الانواع
الثلثة اذ لا مقدار الا وهو ذو وضع لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع نقول ايراد الوضع
في تعريف الكميات الى على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشي ذا اجزاء يتصل بعضها ببعض مرتبة بحيث
يمكن ان يشار الى كل واحد منها انه من صاحبه وقد احترز به عن الزمان اذ ليس شي من اجزائه
مقارن الوجود لوجود الجزء الاخر واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشي بحيث يشار اليه
احترازا عن المجردات والصور الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي اي بلا واسطة شي والجسم
التعليمي يستلزم البسيط لا لذاته بل باعتبار التناهي فانه يمكن ان يتصور جسم غير متناه و ح لا
يكون له بسيط واما انه معروض البسيط بالذات فمعناه ان عروض البسيط اياه ليس باعتبار
عروض شي اخر له بل هو عارض له وعارض الجسم الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نفي واسطة
العروض واثبات الواسطة مطلقا ومباحث الجسم التعليمي مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا
على الجسم الطبيعي متناهيه وهي لما له الابعاد الثلثة واتصاله وتناهيه فان الاجسام الطبيعية
لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية كذلك لا محالة وكذلك تشكلها
وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه امرين الاول ان اسم البسيط لانه لما انتهى بالبسيط
والانتهاء ثابت كان البسيط نهاية واما قلنا انه يسمى بالبسيط لانه ذو امتدادات
ثلثة اذ الانتهاء واحد منها في جهة يبقى الامتدادات الاخران فانتهاء الجسم انما يكون بما له
امتدادان فقط وهذا بعض ما يكون الامتدادان اللذان في السطح هما الباقيان من الجسم
وليس كذلك بل عند انتهائه في جهة يعرض امتدادان سائر في جهتين اخريين وكان ذلك
للتسهيل والتفهيم وانما قيد انتهاء الواحد في الامتدادات يقول من حيث هو واحد احترازا
عن المخروطات فان ماهيه ينقطه حيث ينتهي جميع امتداداته الطول والعرض والعمق عندها فالسطح انما يكون نهاية الجسم اذا انتهى من جهة واحدة فقط الثاني ذكره بقوله لزوم

السطح وهي انه يلزم الجسم لا لذاته بل بحسب التناهي لا تعالى نثبت ان الجسم متناهي في الجهات
واما انه في كل جهة ينتهي بوجود شي اخر هو السطح فلا بد له من برهان لانا نقول اذا
انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلا شك انه يوجد شي ممتد في الجهتين فذلك الشي ليس جزءا
من الجسم لان كل جزء من الجسم ممتد في الجهات فيتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية
ولا نعني بالسطح الا ذلك وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اي انما ينتهي السطح بالخط اذا كان
انتهاؤه في جهة واحدة فقط لانه ح يوجد شي ممتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهتيه لم يلزم
انتهاؤه بالخط كما في سطح المخروط فان انتهاءه في جهتيه بالنقطة وهذا الاشارة الى ما قدمه من
لزوم الخط السطح باعتبار التناهي اي المراد اعتبار التناهي في ~~جهتيه بالنقطة وهذا الاشارة~~
جهة واحدة فقط والنهاية من المضاف المشهوري اما انه من المضاف فلانه لا يعقل
الا بالقياس الى الغير واما انه من المشهوري فلان من خواص المضاف المشهوري ان يحمل على
نفسه مضافا الى الاخر فيقال الاب ابو الابن والابن ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقي
فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الاخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة والنهاية مضافها
ذو النهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذي النهاية وذو النهاية ذو نهاية بالنهاية فتكون
مضافا مشهوريا فلا يكون البسيط نهاية وفيه نظر لانها اذا كانت من المضاف المشهوري فلم
لا يصدق على الكم فان المضاف المشهوري ربما يصدق على الجوهر كالاب والابن بل على كل
مقولة ضرورة ان الاضافة يعرض كل مقولة من المقولات واذا احدث مع تلك الاضافة كانت
مضافا مشهوريا محمولا على تلك المقولة قطعا والتباين انما هو بين الاضافة الحقيقية وسائر
المقولات قال الشارح الجسم اذا انتهى فهناك امران احدهما السطح والاخر النهاية ثم ان كلا منهما
مضاف الى الجسم فان اضيف الاول الى الجسم كان سطحا لذي السطح وان اضيف الثاني كان نهاية
لذي النهاية وهما مضافان مشهوران فالنهاية لو لم يعتبر مع الاضافة لم يكن مضافا مشهوريا
وان اعتبر مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف مشهوري اي عارض لمحل النهاية [illegible] السطح نفس النهاية او مسلوم [illegible] محصل كلامه على الامام

العارض للجوهر الاول وهي اضافة حقيقية وسطح عروض المشهوري

اولا والحق المعاس بين السطح والنهاية نامسا فان قلت غاية ما في هذا ان السطح ليس نهاية لكنه ما به
ينتهي الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس فيعول الثاني ليس بمعنى السببية بل بمعنى المعية وقد اشار الشارح
اليه بقوله اذ هو مقارن له   ماك الحاصل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين
للجسم والا امتنع تصوره بدون تصورهما وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه واعترض
عليه بانا نتصور الجسم ثم نثبت بالدليل انه من الهيولى والصورة فنحن نتصور الجسم بدون تصور اجزائه
وما ذلك الا لاحد امرين اما لان تصور الشيء لا يستلزم تصور الاجزاء واما لان تصور الجسم
كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور بكنه الحقيقة وكيف ما كانت
المسألة فلم لا يجوز ذلك في السطح والتناهي فاجاب الشارح بان الاجزاء قسمان اجزاء في العقل واجزاء
في الوجود وهي المادة والصورة وتصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور
الاجزاء الوجودية بل يمكن ان يكون الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كان في الاجزاء العقلية
اشارة الى الاجزاء الوجودية كما اذا حددنا الجسم بانه الذي يقبل الابعاد الثلثة ففي القبول
اشارة الى المادة وفي الابعاد اشارة الى الصورة اذا تمهد هذه المقدمة فنقول لم يرد الشيخ ان
السطح والتناهي ليسا جزئين عقليين للجسم فان ذلك غير معقول اصلا اذ الاجزاء العقلية
محمولة وهما لا يحملان على الجسم فالامام لم يتفطن بكلام الشيخ حيث حملها على الاجزاء العقلية
فسقط كلامه ولا اعتراضا بل اراد انهما ليسا جزئين وجوديين اما التناهي فلانه متعلق
بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزءا واما السطح فلانه لازم للجسم باعتبار التناهي
الخارجي والجزء للشيء لا يكون بحسب الامر الخارج بل لذاته فقوله بل من حيث يلزمه التناهي اشارة
الى ان السطح ليس بمقوم وقوله بعد كونه جسما اشارة الى ان التناهي ليس جزءا للجسم لتحققه بعد و
تعلقه بطرفه ثم ربما يتوهم ان السطح والتناهي وان لم يكونا جزئين للجسم الا ان السطح
والتناهي جزءان عقليان فابطل ذلك بانه لو كان من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم
عن تصورهما فهاهنا بطلان الاول ان في كلام الشيخ على هذا التوجيه دعوين احدهما ان السطح

والتناهي ليسا من الاجزاء الوجودية وثانيهما ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء العقلية
وليس من الدعوين دليل على ما وجهه فلا يكون للفاء في قوله فلا يكونه ذا سطح ولا متناهيا
فائدة ويمكن ان يقال للدعوى الثانية دليلان لمن يدل فاء السببية عليه فان السطح والتناهي
لما كانا خارجين عن حقيقة الجسم كان ذا السطح والتناهي ايضا خارجا لان الموجود في الخارج
خارج قطعا والثاني هو قوله ولذلك قد يمكن من له النظر الثاني سؤال للامام وارد على
السطح والتناهي فان من منع استلزام تصور الجسم لتصور السطح والتناهي كيف لا يمنع
استلزام تصوره تصور السطح والتناهي والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما
فان حقيقته ليست الا انه جوهر مركب من الهيولى والصورة وبعد تصور هذه الحقيقة يمكن
ان لا يتصور السطح والتناهي بل يتصور جسم غير متناه واليه الاشارة بقوله ولذلك يمكن قوما
فان هؤلاء لم يثبتوا الجسم الغير المتناهي لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقته
ومع ذلك ادعوه غير متناه فان قلت هذا الجواب كان عن السؤال على السطح والتناهي
فلم غيره الى السطح والتناهي قلنا تنبيها بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح والتناهي
وبين السطح والتناهي وعلى ان الامام لم يتفطن في الاجزاء الوجودية وان سؤاله لم يرد
عليها   لا انما قال النهاية اضافة عارضة للسطح اي بالقياس الى الجسم وليت شعري
اي شيء ذلك وليس في شرحه شيء دال عليه ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون شيء
متاخرا عن آخر في وجوده ويكون ثبوت ذلك المتاخر لشيء ثالث متقدما على ثبوت ذلك المتقدم
للشيء الثالث مثل ما ذكرنا في المنطق ان برهان اللم قد يكون الاوسط فيه معلولا للاكبر
ويكون ثبوته للاصغر علة لثبوت الاكبر له فكذلك النهاية هاهنا وان كانت متاخرة عن
السطح الا ان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له قال الشارح اعتبر النهاية هاهنا من المضاف
الحقيقي فيما سبق من المضاف المشهوري فان احدهما باق مع السطح فصارت مشهورية و
اخرى لا معه فصارت حقيقية ماذا كان النهاية هاهنا اضافة حقيقية هي تكون اضافة السطح الذي هو العارض للجسم الذي هو الموجود لا الموجود فانما يحصل بعد الوجود فلذلك

الحد الاوسط ان كان علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن والخارج فهو برهان لمي وان لم يكن علة للنسبة الا في الذهن فهو برهان ان

الاضافة سببا للوجود ومنه نظر لان اضافة العارض الى الموصوف لو حصلت يكون بعد الوجود و
العوض ايضا اضافة العارض الى المعروض كان العروض بعد عروض آخر وانه محال والجواب
الحق ما حقق من قبل ان ههنا ثلثة امور النهاية ثم السطح ثم اضافتها فليست النهاية عارضة للسطح
بالقياس الى الجسم بل بعرض الجسم اولا ثم بعرض السطح بسببها فزالت الشبهة بالكلية قوله
بان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يوجدان لها مع عدم التناهي
لقائل ان يقول كيف يكون السطح والخط غير متناهيين وقد دل البرهان على تناهي الابعاد
وجوابه ان التناهي يطلق على معنيين احدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث
يشار الى طرفه اشارة حسية والآخر التناهي في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يعرض مقدار
محدود يقدره والمراد بالتناهي ههنا التناهي في الوضع فان السطح والخط انما يستلزمان الخط
والنقطة اذا كانا متناهيين في الوضع اي اذا كان لهما طرف يشار اليه لكان ذلك الطرف هو
الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يكونا متناهيين في الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة
فيهما وان كانا متناهيين في المقدار لامكان فرض مقدار يعدهما قوله واذا قطعت الكرة
اذا توهم سطح مستو يقطع كل يقسم الكرة الى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير ودائرة
هي قاعدتها وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين سطحيها هذا اذا
كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما قال الفاضل
الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقاط لما ذكر الشيخ لوجود النقطة المركزية
في الوسط بالقوة كوجود النقطة في الثلث والربع وسائر الاجزاء وان لم يمكن فرضها
الا في مواضعها المتعينة اعترض الامام بان امكان حصول هذه النقطة ثابت في هذه المواضع
غير ثابت في غير هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف الاعراض يوجب
الانقسام بالفعل يلزم وجود النقطة الغير المتناهية بالفعل والانقسام الغير المتناهي بالفعل
وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والقطر
لان الحركة انما اوجبت الانقسام لاختلاف الاعراض فان المركز والقطر لما وجب

لم يكن ساكنة وسائر الاجزاء متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفعل فان لم يوجب اختلاف الاعراض
الانقسام لم يلزم وجودها اجاب بان الحكم بامكان وجود النقطة في تلك المواضع مفروضها
فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع فوجودها لكونها مفروضة فالامام
فرض وما لم افرض وهذا الجواب انما يتم لو كان الامكان امرا اعتباريا وسؤال الامام
الرازي بناء على ان الامكان وجودي عند الشيخ قوله يريد بيان امتناع تداخل الابعاد
لما صدر الفصل بالتنبيه فكأنه يدعي ان هذا الحكم اولي وهذه المسئلة طبيعية لان البحث فيها
امتناع التداخل العارض للاجسام الطبيعية وكذلك المسئلة التي بعدها اذ البحث فيها
عن الاجسام لم لا يتميز بعد مقداري في الخلاء فان قلت مسائل العلم هي المطالب التي يبرهن
عليها في ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولي فنقول قولهم بان المسائل مطالب
قول يخرج مخرج الاغلب والا فهي بالحقيقة اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات وذلك
الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان الا ترى ان انتاج الضروب الشكل الاول من المسائل المنطقية
مع انه بديهي فلا يلزم ان يكون جميع مسائل العلم كسبية ولا استشهاد بان الجسم لا يتعدى حجم
واقع بذكر للاستقراء الذي استفاد النفس هذا الحكم الاولي بسببه اذ الحكم الاولي انما
حصل للنفس بسبب تتبع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا شاهد ان الجسم
اذا انفذ في مكان جسم آخر يتنحى عنه الجسم الممكن فيه ويتكرر فيه هذه المشاهدة جزم بامتناع
التداخل فان قلت فالحكم بامتناع التداخل اي مستفاد مكتسب من الاستقراء وهو احدى
الحجج على المطالب والمكتسب من الحجة لا يكون بديهيا فنقول الحصول من الحجة اعم من ان يكون
بطريق الكسب او بالبديهة فلا بد في الاكتساب من حركتين حركة من المطلب لتحصيل المبادي
وحركة منها اليه وليس هنا الا وجدان المبادي والانتقال عنها الى المطلب كما في الحدسيات
والمجربات وغيرها قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى فان الذراعين لا يجوز ان يصير ذراعا
واحدا الا بان يكون الطرحينا وما لم يجوز الا ان يكون هيولى الذراعين ذراع واحد
فان الهيولى لا حصة لها في المقدار لمساواة جميع الاجزاء والا لم يكن صور ذراعين منتجا ان يكون
فان الجسم في صورة ذراع واحد

بحلحل فيعظم مقداره ويكاثف فيصغر مع بقاء صورته فالشى اما ان يكون له مقدار او لا فان لم
يكن له مقدار كالنقطة فلا يمتنع من التداخل كما عند تقاطع الاقطار يحدث كل تقاطع نقطة
وجميع النقطة يجتمع فى المركز اجتماعا زائدا للامتيار الوضعى وان كان له مقدار فى الطول
فقط لم يتمانع من حيث العرض والعمق حتى ان وضعنا احد الخطين على الاخر لم يحدث عرض
او احدهما على الاخر لم يحدث عمق والا لانقسم السطح الى ما لا ينقسم وانه محال وان كان له مقدار
فى الطول والعرض دون العمق لم يتمانع من حيث العمق فاذا وضع بعض السطوح على بعض تداخل
ولا يحصل منها عمق والا يلزم انقسام الجسم الى السطوح بل التمانع من حيث المقدار ضرورى
لمقدارين بكونهما ان اعظم من احدهما اساس انك تجد الاجسام لا اجسام اما متلاقية
او غير متلاقية فان كانت غير متلاقية تختلف ما بينهما من البعد فبعد هو ذراع وبعد ذراعان
الى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الابعاد للمقدر وتختلف احتمال تلك الابعاد لمقدر ما يقع
فيها من الابعاد ما يسعه جسم محدود ومنها ما لا يحتمل ان يقع فيه الا جسم اصغر ومنها ما يحتمل
جسما اكبر وهذا الاختلاف انما هو اختلاف مقدارى فلا يكون لا شيئا محضا والقائلون
بالخلاء فرقتان فرقة تزعم انه لا شىء محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد وهو الذى يسمونه بعدا مفطورا
لانهم زعموا انه مشهور مفطور عليه البديهة وان جميع الناس يحكمون ان بين اطراف الاناء
بعدا ما يعاقبه الماء ويحصل فيه الهواء وقالوا مكان العالم وجميع الاجسام التى فيه خلاء
ابعاد متساوية لابعاد الاجسام وهو بعد مجرد عن المادة فالعالم ملاء مكانه هذا الخلاء وقول
الشارح هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى يسمى بعدا مفطورا منظور فيه
لان قول الامام ولا يوجد بينهما ما يلاقى واحدا منهما ان حملناه على عمومه فهو الخلاء بمعنى لا شى
وان اراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لا شى والبعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينهما
جسم فان لم يوجد بعد اصلا فهو لا شى والا فهو البعد المفطور فعلى تقدير يختص بالخلاء بمعنى
لا شى وعلى تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور واما قوله ولا يتناول الذى لا يسامى بعد غير وارد لان المراد بالخلاء الموجود الذى هو محل النزاع فى الخلاء القول ولا لا يسامى

وقوله بان فرض فيه اجساما معناه فرض فى الخلاء اجساما حتى يبقى بينهما بعد محدود وجميز
اخرين منهما بعد اخر اعظم من ذلك او اصغر او مساو ليتقدر الخلاء الواقع بين تلك
الاجسام بها وقد بينت فى الفصل المتقدم ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهذا انما
يتم لو كان من البعد المجرد شى ينفك عنه وليس كذلك واما ان البعد المتصل يمتنع عند
سلوك الجسم اليه فلانه لو لم يمتنع بل يبقى له دخل الجسم فيه فيلزم تداخل الابعاد
والذى يعود امتناع تداخل الابعاد الجسمانية والا يلزم منه ان البعد الجسمى لا يداخل
فى البعد المجرد عن المادة وانما يلزم لو اتفقا فى الحقيقة وهو ممنوع فى مثل
قولنا تحرك كذا فى جهة كذا هذا مخالف لما سيجىء ان الحركة لا تكون فى الجهة بل عن الجهة
او اليها ولعله مجاز والحقيقة ان الحركة فى سمت يؤدى الى جهة كذا والجهة هى
التى يمكن ان يقصدها المتحرك على الاستقامة او يمكن ان يقصدها الاشارة الحسية
فى سمت الاستقامة وبالجملة الجهة هى التى يقصدها الحركات المستقيمة او يقصدها
الاشارات المستقيمة اى الجهة منتهى الحركات او منتهى الاشارات ووجه
المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات والبحث عن الامتدادات وهى المقادير
يناسب البحث عن نهاياتها وقال الامام ان الجهة امر يعرض للنهايات كالخط و
السطح امران يعرضان النهايات فهذا غير كلام الشارح وربما يورد على القياس
الاول ان قولكم الجهة مقصد المتحرك ايش يعنون بالجهة اى الحيز فلم ان المتحرك
يقصد او منتهى الاشارة فلا نم ان المتحرك يقصده والجواب ان كل اشارة يمتد الى شى
فهو ينتهى اليه ويمكن ان يقصده المتحرك وعلى القياس الثانى ان الاشارة امتداد يخرج من المشير
وينتهى الى المشار اليه فهذا الامتداد اما ان يكون موجودا فى الخارج او لا فان لم يكن موجودا
فى الخارج فمن الظاهر انه لا يلزم ان يكون طرفه موجودا فى الخارج واذا كان موجودا يلزم
نافذ فى جميع الافلاك بل سطح قاطع لجميعها الا الخط نهاية السطح لا السطح نهاية الجسم بل جسم ومن البين استحالته وجوابه ان نقول هذا الامتداد ليس بموجود فى الخارج الا انا نعلم
ان يحدث كلما اشار خطا

لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمة الانفكاكية فيكون ذا مادة صح

لان منتهى الاشارة سطح الفلك الاعلى وليس محلا للاشارة بنفسه

بالفرض لم يسمى هذا الامتداد مشارا اليه وموجود فى الخارج غايه ما فى الباب انه لا يكون قايما
بهذا الامتداد بل بجسم موجود هناك على ما سياتى بيانه   يريد بيان ان الجهات ذوات
اوضاع اى مراد الشيخ من هذا الفصل ان يبين ان الجهه ذات وضع وانما بينه لان صغرى
القياس الكاملة موقوفة عليها فتعين كل جهه ذو وضع وكل ذى وضع قابل للاشاره وهذا القياس
مصادره على المطلوب لان الحد الاكبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع ههنا ليس بمعنى المقول
بل بمعنى قبول الاشاره وانما ساقه الى ارتكاب هذا المحذور ظاهر قول الشيخ فيجب ان يكون
الجهات بوضعها تتناولها الاشاره ولا اول ان يقال هذا الفصل فى بيان تلك الصغرى حتى
يكون الكلام ان الجهه لا بد ان يكون مشارا اليها لانه يقع نحوها الحركه فهى مشار اليه والاشار
بقوله لما كانت الجهه يقع نحوها الحركه واما قوله بوضعها فمعناه ان الجهه فى نفسها وحقيقتها
قابل للاشاره   يريد بيان ماهيه الجهه اعلم ان حاصل ما يقرر ان الاشارات تمتد
منا والاشك ان لها منتهى وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمه وهى تمتد الى منتهى
فمنتهى الاشارات والحركات يكون بالضروره موجودا ذا وضع فلما تبين وجود الجهه
وانه على اى حال الوجود اراد ان يبين ماهيتها فهى طرف الامتدادات لانه لا يجوز ان
ينقسم ويتوجه السوال ان قسمه الحركه الى الحركه الى الجهه والحركه عنها انما ينحصر لو كانت
الجهه غير منقسمه فانها لو كانت منقسمه لم ينحصر فى القسمين لان هناك قسما آخر وهو الحركه فى
الجهه فانحصار تلك القسمه موقوف على عدم انقسام الجهه ولو بين عدم انقسامها بتلك
القسمه كان مصادره على المطلوب وجوابه ان ذكر القسم هنا ولما هيه الجهه فان الجهه ما اليه
الحركه فلو كان الحركه فى الجهه لما كانت الجهه مساوية وانه مح   احدهما جعل الكبرى
اخص مما كان اى بجعل الكبرى بالمتحرك فى الاين بقول الجهه مقصد المتحرك فى الاين ومقصد
المتحرك فى الاين موجود وح لا يرد النقض بالمتحرك فى الكيف وهذا الجواب ليس بتام ولا
مطابق للمتن اما انه ليس بتام فلان مقصد المتحرك اما ان يجب ان يكون موجودا او لا يجب

فان لم يجب فمقصد المتحرك فى الاين لا يلزم ان يكون موجودا وان وجب فمقصد المتحرك
فى الاين لا يلزم ان يكون موجودا وان وجب فمقصد المتحرك فى الكيف يلزم ان يكون موجودا
والا فما الفرق واما انه ليس بمطابق للمتن فلان كلامه ان الجهه مقصد المتحرك لا بالتحصل
بل بالحصول عندها وصولا او قربا ولا خفاء فى ان مقصد المتحرك بالحصول عنده لا بد ان يكون
موجودا واما الكيف فهو مقصد المتحرك فى الكيف بالتحصل فيجب ان لا يكون موجودا
والا يلزم تحصيل الحاصل هذا هو الفرق الواضح المطابق لمتن الكتاب والله اعلم بالصواب
الثم   طالكا   الاجسام ينقسم باعتبار الجهات اراد بيان
الاجسام الاول والثانيه ولما كانت الجهات اطراف الامتدادات ومقاطعها كانت
حدودا فالمحدود هو الذى يتقوم به تلك الحدود ويعينها والاجسام باعتبار الجهات اما
ما يحدد الجهات واما ذوات الجهات وهى التى يحصل فى الجهات لا بمعنى الحصول فى
الجهه بل بمعنى القرب اليها وهى الاجسام الثانيه   قبل الخوض فى تقرير ذلك مشهور
فيما بين الناس ان الجهات ست وسبب ذلك ان الابعاد المفروضه فى كل جسم ثلثه لا غير
ولكل بعد له طرفان وقد يعرف الفوق بحسب الطبع احترازا عن الانتكاس فان ما
يلى الراس فيه ليس بفوق لانه ليس على الهيئه الطبيعيه ويعرف بحسب الاغلب لانه ربما
يصير الجانب القوى ضعيفا ولا يعلم انه يسار فى العرف لانه يصدق عليه انه اقوى
الجانبين فى الاغلب وقال الامام نقلا عن الشفا سبب التسميه اعتبار ان ما
هو حال الانسان بحسب ما فهم العام من جهاته فانهم يسمون الجهه التى منه يمينا
وما يقابلها شمالا وما وجهه قداما وما يقابله خلفا وما يلى راسه فوقا وما يلى
قدمه سفلا واما فى الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلى ظهرها والسفل ما يلى
بطنه واعتبار خاص وهو انه يمكن ان يفرض فى كل جسم ابعاد ثلثه متقاطعه
ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست واما ما ذكره الشارح ان الثلثه بانها الاول راجع الى الابعاد والاخر فلبس فوق الانسان وتحته الا باعتبار طول قامته الذى

لان الجهه غير منقسمه والحاصل فيها قد يكون منقسما

اليمين هم



هو الامتداد الطولي في الجسم ولا يمينه ولا شماله الا بحسب عرض فانه الذي هو الامتداد الوضعي ولا
قدامه ولا خلفه الا باعتبار عمق فانه وهو الامتداد الثاني فلا يكون بسبب التشبيه الاشيا
واحدا بعينها لاستعداد يكون اعتبارهم الجهات في الانسان اولا لانه اقرب اليهم ثم يستعملونها
في ساير الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال السابق الى اوهام العامة ان الانسان لما كان
له جنبان وعليها اليدان وظهر وبطن وراس وقدم كان له الجهات الست اما اليمين و
اليسار فباعتبار الجنبين واما الفوق والسفل فبحسب الراس والقدم واما القدام والخلف
فباعتبار البطن والظهر واما ان الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة
في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس ملحوظا في الراي العامي
وهذا اعتبار ما هو غير واجب اي انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار الامتدادات
المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد
القائم على آخر فاطراف الامتدادات جهات كانت متقاطعة على زوايا قائمة اولا
ومنه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف الامتدادات لا اطراف
الامتدادات القائم بعضها على بعض واطراف الامتدادات غير متناهية لا تنحصر في
عدد وسلك الامام طريقا آخر وابطل الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه
ان اريد به الجهات بالفعل انتقض بالكرة التي لا قطع فيها ولا حركة لانه لا جهة لها بالفعل
اذ الجهة طرف الامتداد ولا امتداد فيه اصلا وان اريد به الجهات بالقوة ففي الكرة بل
في كل جسم جهات لا تتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا ينحصر الجهات في ست وهذا
الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضلعات عدد ما لها من الحدود النقطية و حدو
الخطية والسطحية اي يسمى كل حد جهة او عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم
الحدود النقطية جهات هذا اذا كانت المضلعات اجساما اما اذا كانت سطوحا
فعدد جهاتها عدد خطوطها ونقاطها او عدد خطوطها كالمثلث فان قيل جهات المثلث انما يستقيم على تقدير ان يكون في السطح النقط جهات لكن الكلام في

المضلعات الجسمية فالمثال لا يطابق الممثل فنقول مرادنا بالمضلعات ما هو اعم من الاجسام
والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت اجساما وكل حد جهة لان الجهة طرف
الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا او جسما تعليميا فيكون الخطوط
والسطوح جهات وهذا الكلام من الامام مناقض لما ذكره اولا لان كل حد او غير
النقطة لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيبطل قوله لا جهة فيها بالفعل
وذكر الشارح ان هذا سمعه خلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة في الامتداد
غير منقسمة فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم انقسامها في ماخذ الاشارة
وان كانت منقسمة من جهة اخرى وقيل ان المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي لا طرف كل
امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات وفيه نظر لان الذي تقرر في آخر
النمط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا فان قيل
تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطعها والاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي الى
المشار اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط فيكون الجهة منتهى الخط
فلا يكون الا نقطة فنقول الاشارات تنتهي الى المحدد فهو مقطعها والامتدادات
الخطية انما تنقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارة لا وجود لها في الخارج
وان وجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان جهة الفوق هي سطح
المحدد والحكماء باسرهم صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي فنقول
الجهات الست تنقسم من الجهات الست التي يشير الناس اليها ويحصرون الجهات فيها
ما هي متبدلة بالعرض ومنها ما لا يتبدل قال الامام اما التي تتبدل فلما كان اليمين عبارة
عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الضعيف قويا وبالعكس لانقلب اليسار يمينا وبالعكس واما
القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك اليه الحيوان بالطبع وهناك حاسة الابصار
فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الراس تبدل الخلف و

والخط والسطح غير منقسمين في ماخذ الاشارة صح

الجهات الست

والقدام وهذا الفرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو تبدل الوجه من المشرق الى المغرب
فرض واقع فان قلت يمكن ان يفرض الامام في الخلف والقدام غير واقع واما في اليمين
واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فنقول لعل
مراده ان نفرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الراس والامام فتنقلب اليمين يسارا واليسار
يمينا لا يجد تبدل الجانب القوي الى الضعيف نادر على ما مر والى ايضا واما الفوق والسفل
فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلي راس الانسان
وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر
والجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي راس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم كل
منهما يذهب الى راس الآخر فلو فسر الفوق بما يلي الراس والتحت بما يلي الرجل فاذا اعتبر الفوق
ما يلي راس احدهما كان ما يلي راس الآخر هو التحت لا ما يلي رجله وبالعكس وهما يتبدلان وان كان
المراد منهما ما يلي السماء وما يقابله لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا ولما كان هذا الكلام اعتراض
على الشيخ حيث اطلق القول بان الفوق والسفل من الجهات التي لا تتبدل اجاب الشارح
بانه لا يراد بالفوق والسفل ما يلي الراس والقدم مطلقا والا لتبدل بالانتكاس وكفى هذا
القدر في بيان تبدله ولا حاجة الى الصورة التي فرضها بل المراد مما ورد في عباراتهم ما يلي الراس
والقدم بالطبع والجانب الذي يلي راس الشخص القائم على الطرف الآخر من قطر الارض ليس الذي
يلي القدم بالطبع فان قلت لا شك ان الشخص القائم على طرف قطر الارض راسه
وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي راس الشخص الآخر يلي القدم بالطبع فيكون
سفلا بالقياس اليه لكنا نقول قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل يتعلق بالفعل ومعنى التعلق
ان للراس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية التي لراس كل شخص مع الجهة ليست
هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر معها والا لكان قدم الشخص لو فرضنا حيث راس
الشخص الاول كانت على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يلي راس احد الشخصين طبيعيا

ما يلي قدم الشخص الآخر طبيعيا واما ما تشبه ذلك فهو اشارة الى يمين الفلك وشماله
فان الجانب الشرقي منه يسمى باليمين لان قوة حركته انما تظهر منه ومقابله بالشمال كما في الانسان ويحتمل
ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدام والخلف لانه ذكر من الجهات المفروضة اليمين والشمال فلم
يبق من الجهات الست الا القدام والخلف فاذا حملناه عليهما كانت الجهات الست كلها
مذكورة ومبنى الاحتمال ان قوله مثل اليمين والشمال فيما يلينا يشتمل على امرين احدهما
اليمين والشمال والآخر ما يلينا مذكور في قوله ومثل ما يشبه ذلك ان كان اشارة الى ما
يلينا كان الكلام ومثل ما يشبه ما يلينا وما يشبه ما يلينا هو يمين الفلك ويساره وان
ما يشبه ما يلينا هو ما يلي الفلك وهو يمينه وشماله كما ان ما يلينا يمينا وشمالا وان كان
اشارة الى اليمين والشمال فما يشبههما هو القدام والخلف الا ان تفسيره بيمين الفلك
وشماله انسب لان قوله فيما يلينا يدل دلالة لطيفة على ان المراد مثل ما يشبه ذلك
لا فيما يلينا والا لكان قوله فيما يلينا مستدركا وقد يسمى الفلك بحسب الحركة الشرقية
انسان يكون راسه في جهة القطب الجنوبي ويمينه الى المشرق ووجهه الى وسط السماء
فيكون القطب الجنوبي علوا والشمال سفلا والمشرق يمينا والمغرب شمالا ووسط السماء
قداما ومقابله خلفا وبحسب الحركة الغربية انسان راسه في جهة القطب الشمالي و
يمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربع بخلاف القدام والخلف وما ذكره الشارح ان
انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يمينا باعتبارها واعلم ان الشيخ انما قدم هذه
المقدمة على اثبات محدد الجهات لان الكلام ليس في تحديد الجهات مطلقا فان الجسم
الواحد او جسما واحدا انما يحدد وضعها ذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديد
الجهات التي يشير الناس اليها لا في جميع تلك الجهات بل في تحديد الجهات الحقيقية منها
وهي جهة الفوق وجهة السفل فقد حرر الدعوى بهذه المقدمة فلهذا امكن تسميتها
بالعرض ثم من الحال قبل الخوض في البرهان لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان الحيز

المحلين الحسيين جهتان متعينتان بالطبع متقابلتان بالطبع اما انهما متعينتان فلانا
نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى الفوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع الى تحت
كالارض فلولا ان فوق وتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها
الى احدهما بالطبع والبعض الاخر الى الاخر بالطبع واما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام
الطالبة لاحديهما بالطبع هاربة عن الاخر بالطبع وايضا احديهما ما يلي راس كل شخص بحسب
الطبع والاخر ما يلي قدمه بحسب الطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك كون
احديهما اذا كان غاية القرب من جسم يكون الاخر غاية البعد عنه بالضرورة اذا مهد هذا
فنقول لما كان في الموضع خفاء فلا باس لو شرح كلام الشيخ اولا ثم كلام الشارح ليتحقق
الفرق بينهما ولا يعبا بالتكرار ان وقع اما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة الحقيقية وتعين
وضعها اما ان يكون في خلاء او ملاء متشابه اي ملاء لا اختلاف فيه اصلا في الواقع او فيما
لا يكون خلاء ولا ملاء متشابها ولا اول باطل لان ليس حد من الخلاء والملاء المتشابه اولى
بان يكون جهة طبيعية من الحد الاخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب
ان يتعين تحدد الجهة بشيء خارج عن الخلاء والملاء المتشابه ولا محالة يكون جسما او جسمانيا لان
الجهة ذات وضع وتعين ذات الوضع لا يكون الا بذي الوضع واما ما كان محدد الجهة انما
يكون بجسم وهو اما ان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد او لا يكون جسما واحدا من حيث
انه واحد لا سبيل الى الاول لان لكل امتداد طرفين فهما جهتان من الجهات الحقيقية اعني ان
الجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محدد الجهة لم يتحدد به من حيث هو كذلك الا جهة واحدة
والمطلوب تحدد الجهتين فالتحدد اذا لا يكون بجسم واحد من حيث انه واحد وذلك اما بان يكون
جسما واحدا لكن بجسم اخر او يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لا جائز ان يكون التحدد بجسمين فانه
لو تحدد الجهتان بجسمين فاما ان يكون احدهما محيطا بالاخر او يكونا متباينين وهما باطلان اما
الاول فلان الجهتين لو تحددتا بجسمين احدهما محيط بالاخر حتى يكون تحدد الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط لكان المحاط لا محالة كالمركز لا الجهة الاخرى والذي هو غاية البعد من الجهة الاولى

ليس الا المركز يكفي الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد احدى الجهتين وهي غاية القرب بسطحه والجهة
الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقعا في التحديد بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث
لا يكون في المركز بعد لم يخل تحدد جهة البعد واليه اشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا عنه فان
الضمير في حشوه يستحيل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى المحاط
اي يتحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشو المحاط او خارجا عنه فلم يكن للمحاط
دخل في التحديد بالذات فانه لو كان له دخل في التحديد لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل
تحدد جهة البعد وليس كذلك ولا يكون تحدد الجهتين بالجسمين المتباينين باحدهما لا من حيث انه واحد والمقدر
خلافه واما الثاني فلوجهين احدهما ان كل جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما يتحدد جهة القرب واما
جهة البعد فلا يتحدد شيء منها لان البعد عن اي جسم يفرض منهما ليس محدودا فان البعد اذا كان
خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى اين فان كل حد يفرض انه غاية البعد فوراء ذلك الحد ابعد منه
بالضرورة بخلاف ما اذا كان البعد في حشو الجسم فانه ح يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى
ان كل حد يفرض وراءه لا يكون ابعد منه بل يكون من جهة القرب واليه اشار بقوله ما لم يكن محيطا
وربما يتوجه هذا المقام بان من كل جسم الى اخر ابعادا لا تنحصر والجسم الاخر ليس بواقع في جميع ابعاده
بل في بعض ابعاده دون بعض والا لكان محاطا فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم والوجه الاول اشد
انطباقا على المتن لا يقال في التوجيه نظر اما في الاول فلانه ان اريد ان البعد المفروض غير محدود
فالابعاد المفروضة لا تحتاج الى المحدد وان اريد به البعد الموجود فلا نسلم انه غير محدود واما في الثاني
فلانه ان اريد جميع الابعاد لا يتحدد بالجسم الاخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة منها لا يتحدد
بل اللازم منه ان جهة السفل لا يتحدد به وانما يلزم ذلك لو كانت جهة السفل هي جميع الابعاد من الفوق
وهو ممنوع وان اريد به ان بعض الابعاد لا يتحدد بالجسم الاخر فلا نسلم ان ذلك البعض هو جهة السفل
لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق وجهة التحت متقابلتان حتى ان اي بعد فرض من جهة الفوق في كل جانب
ممتد الى جهة التحت واي بعد اخذ من جهة التحت فهو الى جهة الفوق وعند هذا اندفع الاشكال قطعا

اي من كل مسافة حتى يخرج بعد فرض السطح

اي من الابعاد المتقاطعة

وما يعين على ايضاح المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتماسين يحدد سطح
جهة القرب بكون جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب
سواء لان السطح في نفسه سطح واحد متشابه من جسم واحد متشابه نسبته الى ما هو خارج
عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب
جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد الحركة المفروضة منه فاذا فرضنا جسما يتحرك اليه ادلك الجسم من الجانب
الذي لا يلي الجسم الاخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة
الى جهة لا يكون الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى فوق لا يكون الا من تحت وبالعكس وايضا لو
حد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قريبة منه وجب ان يكون كل قريب منه من اي جانب هو تلك
الجهة فيكون الجهة الاخرى كل بعد منه فان حدد جميع ابعاده بالجسم الاخر كان محيطا وان
لم يحدده بذاته وبالاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم تكن واقعة في ابعاد متساوية من الجسم
الاول فجهات البعد جهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع وانه محال وان كانت
واقعة في ابعاد متساوية فجهة البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم
واحد محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع
في المركز داخل في الامر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين الوجه الثاني ان لكل واحد
من الجسمين جهات لا تتناهى والجسم الاخر المباين له لا يمكن ان يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من
وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى وذلك لا بد له من مخصص مؤثر
في التحديد فيكون جسما واقعا في بعض جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه في ذلك البعض
من الجهات الجسمين الاولين لزم الدور او التسلسل فتعين ان يكون المحدد جسما واحدا لا من
حيث انه واحد لكن لا مطلقا بل من حيث الاحاطة لان جهة القرب يتحدد به واما جهة البعد
فلا يمكن ان يتحدد بما يكون خارجا عنه لان البعد عنه لا يكون محدودا بل لا بد ان يكون
داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدد محيطا كريا وهو المط فان قلت لا حاجة الى هذه التقسيمات بل الترديد المقدمات مستدرك اذ يكفي ان يقال

المفروضة

النسخة
جسمان

لجهة ما كان طرف امتداد فيتحدد بها اما ان يكون في جسم او جسمين لان بعيض في الوضع لا يكون الا بذي
الوضع ولا بد ان ينتهي الى الجسم لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا فلا شك انه يتحدد به جهة القرب
فيجب ان يتحدد به جهة البعد عنه لان تحدد جهة البعد بغير محال اذ البعد عنه غير محدود والجسم
الواحد اذا حدد جهتين لم يحدد كيف ما اتفق بل من جهة الاحاطة وح يحدد بسطحه جهة القرب
وبمركزه جهة البعد وهو المط فنقول لا شك ان هذا محصل البرهان وخلاصته الا ان
الشيخ انما اراد التقسيم الاول وهو ان تحدد الجهة اما في شيء متشابه او في غيره لانه اراد
اثبات تحدد الجهات على تقدير تناهي الابعاد وعلى تقدير لا تناهيها فانه لما اشار
الناس الى الجهات الحقيقية وهي لا تتبدل علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لا بد ان
يتعين وضعها فتعين وضعها اما في جسم غير متناه او متناه لا سبيل الى الاول اي لا يجوز ان
وجود ملاء متشابه غير متناه لا يجوز تحدد الجهتين فيه ولهذا فرض تحدد الجهتين في الخلاء
مع انه بين استحالته فقد نبه بذلك على ان اثبات تحدد الجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد
وعلى استحالة الخلاء واما اراد التقسيم الثاني وهو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين
دفعا لما يسبق الى الاوهام العامية من ان السماء سطح مستو موهوم والارض ايضا سطح
مستو هو تحت هذا ما يتعلق بالمتن واما الشيخ فقوله فالجهتان المتعينتان بالطبع يجب
تعين وضعهما اي تحدد الجهتين وهو تعين وضعهما اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء واما
في شيء مختلف وهذا يوهم انه ليس على محاذاة كلام الشيخ لان قوله متشابه صفة الملاء فالملاء
المتشابه قسم والخلاء قسم اخر وقد جعلها الشارح قسما واحدا لكن الخلاء ايضا لما كان
متشابها لان المراد به البعد المفطور والدليل على استحالة التحديد بها مشترك صار قسما
واحدا وهو محال لعلة اوجه احدها ان بعض حدود المتشابه ليس اولى بان يكون جهة من
سايرها وقد اشار هنا اشارة لطيفة الى ان قول الشيخ بان يخص جهة مخالفة لجهة اخرى
من الجهتين بعيض حدود وان كانت مخالفة لجهة اخرى بالطبع ليس يتوقف على هذا لا صلاة بل لو لم يكن الا الدلالة لان بعض حدود لا الجهة واحدة لا يجوز ان يتحدد بالمتشابه هذا اشد ذلك لان المراد جهة

في المقصود

اما حال الملاء المتشابه ... الجزء ... الجسم المتشابه ...

بحسب الفرض لا انا لا نسلم
يعني بالمتناهي الا ما
لا اختلاف فيه في الواقع

ليس اولى بان يكون تلك الجهة ومطلوبا لبعض الاجسام دون بعض من غير لكن قول المفروض
انما مستدرك لعدم توقف هذا الوجه عليه وبانتهاء الحدود في الخلاء والملاء المتناهي بحسب الطبع
ويمكن ان يعترض هذا الوجه بان الخلاء فيها غير موجود في نفس الامر وكلامنا في الجهات الموجودة عن ح
وبانتهاء الحدود فيها غير مساعد والجهتان المتعينتان ليستا الا بهذين فقوله وكون الجهتين
بالطبع واشير اليه لما قبله لكن هذا انما تم بالاستعانة باحد الوجهين الاولين بان يقال
للحدود الغير المتناهية وضعه او مسافته فلا يكون الجهتان المتعينتان منها والا فلا امتناع
في ان يكون الاثنان من الحدود الغير المتناهية وح يكون هذا الوجه مستدركا وما بطلان
تكثر محدد الجهة في بني مسافة بعض ان يكون شيء مختلف وذلك الشيء لا بد من ان يكون جسما او جسمانيا
لا يقال ان اريد بمحدد الجهة فاعلها فلا نم انه لا بد ان يكون جسما او جسمانيا لجواز ان يكون مفارقا
وان اريد قابلها فمحدد الجهتين الطبيعيتين لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالمحدد لانا
نقول المراد به ما يتعين به وضع الجهة ومن البين ان تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع وكان
الشيخ وكذا الشارح بنى على هذا المعنى بان وضع تعين وضع الجهة مقام محدد ها في مورد القسمة
واما الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن تحدد الجهتين بجسم واحد من حيث انه واحد
لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يتحدد به الا جهة واحدة ضرورة انه لو تحدد به الجهتان لم
يكن ذلك من حيث انه واحد فهذا القدر كاف واما ان لكل امتداد طرفين وكذلك اللتان بالطبع
وقوله المحدد يجب ان يحدد جهتين معا مستدرك لانا فرضنا تحدد الجهتين بجسم واحد فيكون
المحدد للجهتين جسما واحدا بالفرض وهذا الاستدراك لا يوجد في كلام الشيخ لان كلامه ليس في تحدد الجهتين
بل في تحدد جهة واحدة يمتنع تحدد الجهة بجسم واحد من حيث انه واحد لان لكل امتداد طرفين
بل الجهتان بالطبع فوق واسفل ولا يتحدد بالجسم الواحد من حيث انه واحد جهتان بل جهة
واحدة انتظم الكلام من غير استدراك واما الشارح فلما فرض الكلام في تحدد الجهتين كانت
تلك المقدمات زائدة قطعا وهاهنا استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة القرب فانه

يكفي ان يقال الجسم الواحد من حيث انه واحد لو كان محددا لا تحدد الا جهة واحدة واما ان تلك
الجهة هي جهة القرب فلا وان كان كذلك في نفس الامر الا ان الدلالة لا يتوقف عليه
لان المحيط كاف في تحديد امتداد من الاولى ان يقال في تحديد طرفي الامتداد كما هو في المتن
ولعله جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين فباطل الوجهين بتقرير الوجه
الاول ان جهة القرب يتحدد بكل من الجسمين وجهة البعد لا يتحدد بشيء منها فالجهتان لا يتحددان
بهما جميعا والمعروض خلافه فقوله فاذن لا يتحدد الجهتان بكل منهما الصواب فيه
ان يقول لا يتحدد الجهتان بهما لان المعروض تحدد الجهتين بالجسمين وعدم تحدد الجهتين
بكل منهما لا ينافيه واما ان المحيط يجب ان يحدد جهتين معا فانما يسلم لو امتنع تحديد الجهتين
بجسمين فكيف صار مقدمة في الدليل وهو تام كما قررناه واما تقرير الوجه الثاني
فهو ان لكل واحد من الجسمين جهات وابعادا ووقوع الجسم الاخر فيه في بعض الجهات وعلى بعض
الابعاد ليس اولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الاخر فلا يكون وقوعه في الجهة
المخصوصة وعلى البعد المعين الا لمانع يمنع وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الاخر
فيكون المانع مؤثرا في التحديد وتعين وضع الجهة والذي انما يؤثر في تعين وضع لو كان
ذا وضع لان المفارق نسبته الى ابعاده في جميع الجهات والابعاد على السواء
وح يكون وقوعه في بعض جهات الجسمين وعلى بعض ابعادهما ان كان لغيرهما تسلسل
وهناك نقض اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو انه بعض المحدد فان وقوعه على بعد
من المركز دون سائر الابعاد بان يكون نصف قطر الطول او اقصر ليس اولى من
وقوعه على بعد اخر مع ان ذلك ليس لمانع واما التفصيلي فهو انا لا نم ان وقوع الجسم الاخر
في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس اولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الاخر
ولم لا يجوز ان يكون له صورة نوعية تقتضي تخصيصه بجهة معينة وبعد معين او مادة لا تستعد
الا للحصول في تلك الجهة وعلى ذلك البعد والجواب ان الجسم الاخر اذا اقتضى بطبيعته او

عادته بعدا معينا امكن حصوله في الابعاد المساوية لذلك البعد بالنظر الى طبيعته وذاته
فيكون ممكن الحصول في سائر جهات الجسم الاول بالضرورة فالسؤال لا يرد الا على الشيخ
لا قتصاره على تسوية النسبة في سائر الجهات بل على الشارح حيث ضم مع الجهات الابعاد امتناع صح
على انه امر زائد في البيان لم يتوقف عليه اتمام البرهان   قوله بيان الحركة المستقيمة
المطلوب في هذا الفصل امران احدهما امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات والاخر
تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان المط الاول فهو ان كل جسم من
شانه ان يفارق موضعه الطبيعي فلا يمكن ان يفارقه الا بالقسر ويكون عن جهة ومعاودته
اليه بالطبع ويكون الى جهة فلا بد ان يكون موضعه الطبيعي مما يلي جهة حتى اذا فارقه يكون
متحركا من تلك الجهة واذا عاوده يكون متحركا اليها والجهة التي موضعه الطبيعي واقع بقربها
يمتنع ان يحدده ذلك الجسم المفارق عنه المعاود اليه الى موضعه الطبيعي واقع بقربها سواء
كان ذلك الجسم حاصلا فيه او لم يكن ولو كان يحدد الجهة ذلك الجسم لم يبق الموضع بقربها
كما كان عند مفارقته وليس كذلك وايضا لو حددت الجهة لكان حركته مع الجهة لا اليها
او منها فقد ثبت ان ما من شانه ان يفارق موضعه يمتنع ان يكون محددا للجهة وينعكس
الى ان محدد الجهة يمتنع ان يفارق موضعه وكل ما يمتنع عليه ان يفارق موضعه يمتنع عليه صح
عليه المستقيمة وهو المط الاول قوله يكون موضعه الطبيعي محددا للجهة له لا بد اي يجب الحركة صح
ان يكون موضعه الطبيعي واقعا مما يلي جهة حتى اذا تحرك الجسم اليه يعاد اليه يتحرك الى تلك الجهة
واذا تحرك منه يقال انه تحرك من تلك الجهة لانا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة
والى جهة وقوله فيستحيل ان يكون يحدد جهة موضعه الطبيعي لا معنى لاضافة الجهة الى الموضع الا ان
الموضع واقع بقربها كما فسرناه واما المط الثاني فبيانه ان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم
الذي من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ليس بمتقدم على الجهة لانه لا يتصور ان يكون
من شانه الحركة الى الموضع الطبيعي او عنه والجهة لم توجد بعد فان قلت اللازم منه ليس الا ان

الجسم من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه ان لا يكون متقدما عليها بالذات
فنقول اللازم هو المطلوب وما ليس بلازم ليس بمطلوب اذ المطلوب هو ان محدد
الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث شانها
الحركة ولا يتوقف ذلك الا على ان الجسم من حيث شانه الحركة ليس متقدما على الجهة واذا
لم يتقدم الجسم على الجهة فهو اما متاخر عن الجهة او معها واياما كان يكون محدد الجهة متقدما
عليه فان قيل عسى ان المراد بقول ان للشيخ في هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة
على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام دون الجهة وهما حاصلان من غير
تقسيد الحركة في مقدمات الدليل بانها من المواضع الطبيعي او اليه بان يقال اما ان محدد الجهات
يمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعي جهة فلو كان للمحدد حركة
مستقيمة كانت الجهة متحددة قبله لا به واما تقدمه على الاجسام المستقيمة الحركة فلان
محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شانه الحركة المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها
فما بال تقييد الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي والجواب ان القائل في ذلك
هي التنبيه على ان الحاجة الى اثبات محدد الجهات ليست لتحديد الجهات مطلقا فان
برهان تناهي الابعاد كاف لذلك بل لتحديد الجهات المتباينة بالطبع والجهات انما تمايزت
بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضها ويهرب عن بعض والبعض الاخر بالعكس فان
الاجسام الخفيفة لما تحركت بالطبع الى فوق والاجسام الثقيلة تحركت بالطبع الى تحت فلو
لم يكن فوق وتحت جهتين متمايزتين بالطبع لما كان كذلك فلسنا نحتاج الى اثبات المحدد
الا لتحديد الجهات المتباينة بالطبع وما يميزها ليس الا التمايز المواضع الطبيعية للاجسام و
لهذا قلنا ان ههنا جهتين متمايزتين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلا بد من محدد لتحددهما
ومع قطع النظر عن الجهات المتعينة بالعرض مثلا او جهة بعض وفيه تطويل الكلام في امتناع
الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة ولا اشكر

لم هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات والكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في
تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى متقدم على الكلام في هذا المقام بمرتبتين
فايراده ههنا غير مناسب الا ان المناسب ايراده في مسئلة اثبات محدد الجهة كما ذكرنا والاول
ان توجه الكلام في هذا المقام بان القائل من يعتقد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي
او اليه هي التنبيه على كيفية تقدم الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز محدد ص
الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدمًا من حيث تمايزه
الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدمًا من حيث تمايزه الجهات
الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لا من حيث ذاته على
ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة

واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة للشيخ في هذا الفصل يرد وان
احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام هل هو بالعلة او بضرب اخر والثاني
الجهة انما هل الجسم المستقيم الحركة او معه واراد البحث عن التردد بين اما التردد الاول
فوجهه ان تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو
ظاهر وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من
حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلول
بارتفاع العلة ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات
الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد
ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتاخر من غير عكس
فان قلت المحدد ان كفى في تحديد هذا الوصف هو كون الاجسام ذوات الجهة لم
يكن تقدمه عليه الا بالعلية وان لم يكف فيه لم يكن تقدمه الا بالطبع فيعود لعل التردد
في الكفاية واما التردد الثاني فاشار اليه بقوله وايضا لم يذكر الشيخ وهو ليس وجها حل لتشكك
في التقدم هل كلاما اخر في البحث عن التردد الثاني طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما حاولوا ايراد كلام

بعد كلام فصلوا فيها بقولهم واضافاتي ويقول ايضا وقال الامام هذا التردد لا وجه
له بل الاليق ما ذكر في النمط السادس الجزم بامتناع تقدم الجهة على الاجسام ذوات
الجهة للزم عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان
تاخر وجود ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة تاخر عدم الخلاء عنها
والمتاخر عن الشيء يمكن معه ضرورة انه اذا تاخر وجوده عن وجود الشيء لم يكن حال معه
الا الامكان فيكون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا لغيره وانه مح وهذا الوجه لا يمنع تقدم
محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة لتاخر عدم الخلاء حينئذ عن المحدد تاخره عن
الجهة والشبهة انما هي في معية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان لزم من وجود ذوات
الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة غاية ما في الباب
ان وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة ومستقيمة
الحركة على ان الصواب الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة
ضرورة ان كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعًا

بحث يصح ان يكون الجسم المحدد الجهات قد ظهر من الدرس السابق ان محدد
الجهات لا يكون له موضع يفارقه ويعاوده وذلك اما بان لا يكون له موضع اصلا فهو
محيط على الاطلاق وان كان له وضع بالقياس الى غيره واما ان يكون له موضع لكن
لا يفارقه وهو ليس محيطا على الاطلاق ولما كان هذا يتجه للمعترض صدره بالفاء
واما تعريف الشيخ المكان بالسطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان فتعريف
للشيء بنفسه والاول ان يقال مكان الجسم سطح باطن جسم محيط بذلك الجسم واما قوله الجسم
ينقسم الى المحيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط فان عني بقوله والى
ما عداه مما هو محاط مع انه محيط لم ينحصر القسمة لجواز ان يكون الجسم محاطا غير محيط وان
عنى به ما هو محاط فقط لم يصح قوله واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات

جميعا لان المحاط اذا لم يكن محيطا لم يكن له وضع بالقياس الى الامور الداخلة اللهم الا
ان يجعل المقسم الاجسام المحيطة او يشترط في هذا الحكم شرط الاحاطة
ولعله لا يكون الا المحدد الاول لا شك ان البرهان ما دل الا على ان يكون محدد الجهتين
جسم واحد يحتاج بمحيطه جهة وبمركزه جهة اخرى فعلى هذا ما في الكتاب ان المحدد
لا بد وان يكون محيطا واما انه يكون محيطا على الاطلاق فغير لازم فاحتمل ان يكون
محيطا مطلقا وان لا يكون بل محاطا وايضا اللازم من الفصل الثاني هو ان المحدد
يمتنع ان يكون له مكان يفارقه ولم يلزم ان يكون منه ان لا يكون له مكان اصلا لجواز
ان يكون له مكان وان لا يكون فلهذا يرد الشك قال الشارح الامام يحقق احد
القسمين وبنى الامر على الاحتمال لعرضه تحديد الجهات وهو حاصل على تقدير ان
يكون المحدد شيا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط بالاخر واقول
التشكيك ليس في ان المحدد شي واحد او شيان بل في انه محيط على الاطلاق او غيره
فالصواب ان يقول العرض تحديد الجهات الطبيعية وهو حاصل سواء كان المحدد
محيطا او محاطا واعترض ايضا بانه قد احال في ان يكون تحديد الجهتين بجسمين يكون احدهما
محيطا بالاخر فكيف يجوزه هنا واجيب بان ما سبق هو انه لا يجوز ان يكون جسمين
احدهما محيط بالاخر ويحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط واما هاهنا فالمراد
تحديد الجهتين بكل من المحيط والمحاط فان احدهما غير الاخر وانت تعلم ان الترديد ليس
الا في القسمين وهما ان المحدد محيط على الاطلاق وانه محاط لا انه محيط على الاطلاق كما او اصرحن جو
وانه المحيط والمحاط فان قلت الشيخ لم يشكك في ان محدد الجهة هو المحيط على الاطلاق
او غيره بل يشككه في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق او غيره فما الفائدة في
تقييده بالاول فيقول الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلا واما الشارح فقد فسر
الاول بانه الذي لم يحدد جهة قبله حتى يحتاج المحاط الداخل في تحديد الجهة حسوا

فانه اذا كان محيطا بالاجسام ذوات الجهة وفرضنا تحدد الجهات بالمحيط كان المحاط ايضا
محددا به الجهات لكن بالعرض وليس المراد بالمحدد الاول الا ما يحدد به الجهات بالذات فشككه
ليس الا في ان محدد جهات الحركات المستقيمة محاط او محيط على الاطلاق ثم ان الشيخ
لما قال لعل المحدد الاول هو القسم الاول ولم يقل هو القسم الثاني فقد عرض بان الحق ان المحدد
الاول هو القسم الاول قال الشارح وذلك لان المحدد الاول لو كان محاطا لاحتاج في تحدد
موضعه الى غيره لان تحدد موضعه متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج الى
اخر فيه فلا يكون هو المحدد الاول وفيه نظر لان الكلام في تحدد الجهة لا في تحدد الموضع وتحدد
الموضع لا يحتاج ان يكون محددا للجهات للحركات المستقيمة والاولى ان يقال جهة الفوق
يمتنع ان يكون وراءها ذو وضع لانه لو كان هناك ذو وضع لصح الاشارة اليه والاشارة
لا بد لها من جهة تتوجه فيها وتلك الجهة لا تكون الا جهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت لما فرضناه
جهة الفوق لا تكون جهة الفوق واما جهة التحت فاذا بعدنا الاشارة فيها لا تكون الى جهة التحت
بل الى جهة الفوق قال الامام سبب التردد هو ان الذي يمكن ان يقول عليه في بيان ان
محدد الجهات هو الفلك الاول ان يقول انا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشو
سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد فاذا كان وحده كافيا في ذلك
لم يكن لغيره تاثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو وهو ظاهر الفساد لانه لا يلزم من ان يكفي الفلك
الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الباقي ان لا يكون الباقي محددا على تقدير وجوده وما نقله
الشارح من دخول المحاط في التحديد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير
مستقيم لان ما مر كان فيما فرض جسمين محيط ومحاط وهنا لم يعرض لحدود الجهتين الا المحيط
نعم ان يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحديد بالعرض ثم قال لكن لقائل
ان يقول هذا الكلام انما يستقيم ان لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من
الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فاذا كان

احدهما اقدم من الاخرى وجب اسناد المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظاهر ان المراد من
قولهم اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع علتين معا على معلول واحد وانه محال
بل المراد انه اذا كان للجهة امران يمكن ان يكون كل منهما علة مستقلة لها بدلا عن الاخر
حتى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة لتحدد الجهات واحتمل ان يكون الثاني علة مستقلة
اسند تحدد الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام اما اشارة الى المدعى وهو
ان محدد الجهات الفلك الاول واما اشارة الى الدليل فان اشار الى الدليل لم يتوجه
السؤال لان الفلك الاول كاف في تحديد الجهتين سواء كان متقدما على الثاني او غير متقدم
لان جهة القرب تتحدد بمحيطه وجهة البعد بمركزه وان اشار الى المدعى كما دل عليه ظاهر
كلامه كان معارضة غير تامة وانما يتم ان لو كان اسناد التحديد الى الفلك الاول
لكونه اقدم وهو ممنوع   اقول اما وجه تقدم المحيط هذا جواب للشك الاول
وتقريره ان المحيط وان لم يتقدم على المحاط في الوجود الا انه قد مر انه يحتاج اليه في
تحديد موضعه فيكون متقدما عليه من حيث تحديد الموضع وسيأتي له بيان اخر في
ذيل هذا البحث حيث بين تقدمه في رتبة الابداع واما الجواب عن الشك الثاني فمختصر
اجمالي وتفصيلي واما النقض الاجمالي فهو انه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء مقعر
النار ومحدد الماء الهواء لان الهواء مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك او مقعر النار والاول
باطل والا لكان بالقسر في موضعه الطبيعي واما مقعر النار فيكون مقعر النار محددا
لجهة الهواء ولا قائل به واما النقض التفصيلي فهو انا لا نسلم ان النار اذا كان طالبة لمقعر
فلك القمر يلزم ان يكون مقعر فلك القمر محددا للجهة غاية ما في الباب ان يكون محددا
لمكانها الطبيعي لكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل على امتناع كون
فلك القمر محددا للجهة انما هو على الاصل المذكور وهو ان لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين
متمايزتان بالطبع اذا فرضنا متحركا بحركة على حيز النار لم يكن متحركا من جهة الفوق   اما

الى جهة الفوق ففلك القمر لا يكون محددا لجهة الفوق فان قلت النار خفيف
مطلق وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق
مقعر فلك القمر الفلك اجاب بان المراد ليس انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام
بل فوق سائر العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق قيل انه يطلب جهة
الفوق على سبيل الاتساع ونحن نقول ما ذكره معارض بانا لو فرضنا متحركا يتحرك بحسار
على الفلك الاعظم فانا نحكم جزما بانه متحرك الى فوق لا من فوق ولو استحال هذا الوضع
لعدم الشرط وهو الفضاء كذلك استحال ذلك الفرض لوجود المانع والاولى الاستدلال
بامتداد الانسان على ما مضى في الدرس السابق   اما قوله ان يكون متقدما
في رتبة الابداع ظاهر هذا الكلام ان المحدد الاول متقدم على ما دونه في الابداع والوجود
لكن هذا يقتضي امكان الخلاء فلا جرم اوله الشارح اولا بعلة الوسائط واخرى بالتقوم في
تحديد المكان واما الامام فقال انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية وان لم يكن محدد
الجهات سائر الاجسام لم يكن ايضا بالطبع متقدمة اما بالشرف او بالرتبة وهو راجع
الى ما ذكره الشارح من علة الوسائط او لا معنى للرتبة الا كذا اذ ابتدأ من المبدأ يكون
وصولك اليه قبل الوصول الى سائر الاجسام لكن في قوله لم يكن بالطبع نظر اذ لو كان
محدد الجهات سائر الاجسام كان متقدما بالطبع ولا يلزم من انتفاء المتقدم انتفاء
سائر الاجسام من حيث انها متمكنة بدون العكس كان تقدمه بالطبع على غيره من تحديد
الجهات لهذا المعنى وايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات المستقيمة وليس
لجميع الاجسام حركات مستقيمة فلا يكون الفلك الاول محدد الجهات سائر الاجسام
فلم يبق الكلام على الشك فيه   ويكون متشابها وضع ما يفرض له اجزاء فيكون
مستديرا وذلك لانه قد ثبت ان المحدد جسم واحد يحدد جهة القرب بسطحه وجهة البعد
بمركزه فيكون في حشوه نقطة تكون نسبة اجزائه المفروضة اليها متشابهة حتى لا يكون

التالي لجواز ان يكون
تقدمه بالطبع من
جهة اخرى فانه يحتاج
اليه في تحديد المكان
فيلزم من انتفاء المحدد
انتفاء ٥٥

بعضها اقرب اليها وبعضها ابعد منها والا لم يكن تلك النقطة غاية البعد عن المحيط ولا نعني بالمستدير
الا ذلك هذا بيانه من قبلنا واما الشارح فلما اشتمل كلام الشيخ على امرين احدهما ان اجزاء
المحدد مفروضة والاخر انه مستدير اراد بيانهما على التفصيل اما الامر الاول فبقوله المحدد
الاول لا يتجزى اي لا يجوز ان يكون مشتملا على اجزاء بالفعل سواء كان مختلفة او متشابهة لانها اذا
كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصا بحيز ذاته بعض الاجسام الداخلة فيه فكل من
تلك الاجزاء مخصص بجهة من الاجسام الداخلة فلا يتاخر الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم
على الجهة واجزاؤه متقدمة عليه فيلزم ان يتاخر الجهة عن تلك الاجزاء ولا يتاخر عنها
وانه محال واما الامر الثاني فبقوله ويجب ان يكون الخ وحاصله ان المحدد لا يحدد سائر الجهات
بل جهات الحركات الطبيعية فان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة
من الجهات الطبيعية فهو ممنوع وذلك ظاهر وان اريد اختصاصه بجهة من الجهات مطلقا
فمسلم لكن الجهات المتاخرة من اجزاء المحدد هي جهات الحركات الطبيعية والجهات
التي لا يتاخر هي مطلق الجهات ولا امتناع فيه وايضا الجهات لا يتاخر عن الاجزاء من حيث
انها ذوات الاجزاء وتتاخر عنها بحسب الذات فلا يلزم محال وهذان السؤالان واردان
على دليل الاستدلال مع مزيد وهو انه لو صح لزم ان لا يكون المحدد الا بسيطا لانه لو كان
له غلظ لكان بعض اجزائه اقرب الى المركز كالجزء الذي يلي المقعر وبعضها ابعد منه فيلزم
تقدم الجهة على محددها لا يقال هذا وارد ايضا على ما ذكرتم من البيان لانا نقول لا
نعني بكون المحدد مستديرا الا ان محيطه سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة فيه
بعضها اقرب الى المركز من بعض وهو ثابت بما ذكرنا انه يلزم من اختلاف الاجزاء الا تكون
في غاية البعد من السطح المحيط واما ما استدلوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء
اختصاص الاجزاء بجهات فهو مناط النقض لان المحدد ليس مجرد سطح بل جسم له سطح
فيلزم من اختلاف اجزائه كونها في جهات وتقدم المحدد
اما انه الجسم البسيط

هو الذي طبيعته واحدة لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة والقوة شرع الشارح اولا في
بيان معنيهما فالطبيعة تطلق على معان والمعنى المقصود ههنا انه مبدأ اول لحركة ما يكون فيه
وسكونه بالذات لا بالعرض ففي قوله ما يكون فيه ضميران مستتر في يكون وضمير بارز في فيه
اما المستتر فيرجع الى المبدأ واما البارز فالى ما اي الطبيعة مبدأ اول لحركة جسم يكون
ذلك المبدأ فيه وسكونه بالذات وليس المراد من المبدأ العلة التامة لامتناع انفكاك المعلول
عن العلة التامة ولو كانت الطبيعة علة تامة للحركة يلزم من امتناع الحركة امتناع الطبيعة وليس
كذلك وايضا قد اعتبر انها مبدأ للحركة والسكون فلو كانت علة تامة لاجتمعا في الوجود وانه محال
بل المراد انها علة فاعلة ويتوقف فعلها على احد شرطين يعني الحركة مع عدم الحالة الملائمة و
السكون معها والمراد بالحركة انواعها الاربعة اي الاينية والكيفية والكمية والوضعية وبالسكون
ما يقابلها وبالاول الوسائل الذي لا واسطة بينه وبين الحركة وبهذا يخرج النفوس الارضية
وهي النباتية والحيوانية فانه يحرك ابدانها المركبة بحسب استخدام طبائع تلك الاجسام
والقوى التي فيها من الجذب والدفع وغيرهما ولهذا سميت تلك الاجسام اعضاء آلية فيكون
بين النفوس والاجسام المتحركة واسطة هي طبائعها وقواها مثلا النفس النباتية تحرك
العناصر في الاقطار على نسبة مخصوصة والثمار في الالوان فالحركة انما هي بسبب الى العناصر
والثمار ولا الى النفس النباتية بانها واما الكيفيات فهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة تخدم القوى في تحريكها على ما فصل في الكتب الطبية فان قيل الطبيعة
ايضا انما تحرك الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبدأ اولا اجيب بان الميل ليس
متوسطا بل آلة لها فان المراد بالمتوسط هو المتوسط المحرك فان النفس تحرك العناصر
في الاقطار او في الكيفيات بواسطة الطبائع وهي محركة ايضا وقوله ما يكون فيه احتراز
عن المبادي الصناعية كالبناء فانه مبدأ الحركات الات الآجر والجص وغيرهما
وكالنجار والصائغ فانهما مبدآن لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب والمبادي

من الخضرة والبياض الى السواد فيتحرك العناصر على تلك النسبة والثمار في تلك الالوان صح

الصناعية لا بد فيها من الشعور فيكون اخص من المبادي القسرية واعلم ان الحركة القسرية
انما تتم بامرين احدهما القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذي
يتحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان
الفاعل والواسطة لا يتخالفان في الفعل بل القاسر محرك اول وكذلك طبيعة المقسور
بحسب تسخير القاسر فان قلت فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر
والا لزم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج عن المبداء فما الحاجة
الى اخراجه بقيد ما يكون فيه فنقول هذا وان كان هو التحقيق الا ان القاسر لما شابه في
الظاهر المبداء الفاعلي حتى يسبق الاوهام العامية الى انه فاعل للبناء مست
الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم واما قوله بالذات لا بالعرض فنقول في بيانه قد اعتبر
في التعريف امران المحرك وهو المبداء والمتحرك وهو ما يكون فيه فنقول اما الذات يمكن ان يتعلق
بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب تسخير القاسر ويمكن ان يتعلق بالمتحرك حتى يكون حركته
بالذات لا لامر خارج وبالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانها مبداء للحركة القسرية
وليس تحريكها بالذات بل بالتسخير او في متحرك بالذات ولا يسمى طبيعة بهذا الاعتبار وكذلك
قوله لا بالعرض يمكن ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض ويمكن ان يتعلق بالمتحرك حتى
لا يكون حركته بالعرض واما ما كان احترازا عن مبداء الحركة الوضعية كطبيعة النحاس من حيث
انه صنم فانها وان كانت مبداء قريبا لحركته الا انها ليست محركة له من هذه الحيثية الا بالعرض
فهي ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم او نحاس وكجالس
السفينة فانه متحرك بالعرض وطبيعته مبداء للحركة الوضعية لكن لا يقال عليها الطبيعة
بهذا الاعتبار ولا فائدة في تعدد المثال الا زيادة الايضاح والحاصل ان كل جسم يتحرك
او يسكن فلا بد ان يكون لحركته وسكونه مبداء فمبداء حركته وسكونه اما متوسط شئ
او لا بتوسطه فان كان بتوسط كالنفس الارضية تحرك جسمها بواسطة طبائع العناصر

فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسط فاما ان يكون ذلك المبداء في الجسم المتحرك اولا فيه والثاني
كالمبداء القسري ليس بطبيعة وان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبداء الحركة بالذات
او لا يكون كطبيعة المقسور فانها مبداء للحركة القسرية لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم
يكن طبيعة فان كان مبداء الحركة بالذات اي لا بحسب تسخير القاسر فاما ان يكون مبداء للحركة
بالعرض او لا بالعرض فان كان مبداء الحركة بالعرض كحركة الصنم من نحاس فان مبداء الحركة في النحاس
مبداء لحركة الصنم بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية وان اريد التقسيم باعتبار
الحركة فنقول مبداء حركة الجسم اما ان يكون مبداء الحركة الذاتية او لا او مبداء الحركة الوضعية او
لا وعدم الصحيح من هذا التعريف ان مبداء الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبداء الحركة بالعرض او
مبداء الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير الوضعية ولا يسكن ان لكل جسم حركة ذاتية لا
بالعرض وسكونا فالطبيعة يعم سائر الاجسام وربما يقيد التعريف بوجه النهج وعدم
الا فيخرج النفس فان قلت قد سبق ان قيد الاول اخرج النفوس فلا احتاج الى
قيد آخر لخروجها فنقول الحركات المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات اينية وهي
الحركات الارادية للحيوانات واما حركات في الكم كالانماء واما في الكيف كما يحمر
الثمار في الالوان والنفس لا تفعل الحركات الاينية بواسطة طبائع الاجسام
نعم تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضي طبع الجسم كما في الصعود ولهذا يحدث الاعياء
للتعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان تحريكها المكاني بواسطة الطبيعة
كانت متحركة الى جهة تقتضي الطبيعة فان احدهما في الطبيعة الواسطة والمبداء ان يتوافقا
نعم انما يحرك النفس الحركات الكيفية او الكمية بواسطة الطبائع فان النفس تنهض
الطبائع للحركة في الاقطار وفي الكيفيات فتتحرك ولا مخالفة بين الطبائع وبين تلك الحركات
فالتقييد بالاولية لخروج النفوس بالقياس الى الحركات
الكمية والكيفية لا بالقياس الى الحركات
الاينية فاذا قيد التوجه بالصدور
عن الذات بهذا الاعتبار ايضا
وذلك ان المحرك اي المحرك
بالذات لا بالعرض واما طبائع
واحدا ولا وحدة السعود
فاما بارادة او لا فالحركات
منحصرة في ستة اقسام
ومبادي الحركات
الذاتية الغير الوضعية في اربعة

ثم في هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركات غير حاصرة لخروج حركة النبض عنها والظاهر
انما نظهر بان يقال الحركة اما غير عرضية ان كان حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او
عرضية ان لم يكن حاصلة فيه بل فيما يقارنه وغير العرضية اما لقوة خارجة عن المتحرك او
غير خارجة والاول القسرية والثانية الذاتية وهي اما بسيطة اي على نهج واحد والبسيطة
اما بالارادة وهي الفلكية او لغير ارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة
الحيوانية او لا يكون والثاني الحركة النباتية والاول اما ان يكون معها شعور وهي الحركة الارادية
الحيوانية او لا وهي التسخيرية كحركة النبض وثانيها لو كان مبدا الحركة لا على نهج واحد من غير
ارادة هو النفس النباتية ومع الارادة هو النفس الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان
لوجود الحركتين فيه وثالثها ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها بواسطة
طبيعة او لا مخالفة بين الطبيعة وبينها فلا حاجة الى قيد عدم الارادة ولا فائدة في ذكر النفوس
الارضية في الاحتراز ولا يندفع الاشكال عن هذا المقام الا بتلخيص ما في الشفاء قال
الاجسام انما تتحرك حركاتها الذاتية عن قوى فيها هي مبادي حركاتها وافعالها فهي اما ان تحرك
وتفعل بالارادة او لا تحرك بالارادة اصلا فان لم تحرك بالارادة اصلا فاما ان لا تكون متفننة
التحريك والفعل او تكون والاول يسمى الطبيعة كالحجر في هبوطه والثانية تسمى نفسا نباتية
كالنبات في تكونها ونشوها فانها لا تتحرك لا بالارادة حركات الى جهات شتى تفريعا
وتشعيبا للاصول وتعريضا وتطويلا وان حركت بالارادة في الجملة فان لم تتفنن
تحريكها فهي النفس الفلكية كالشمس في دوراتها وان تفننت فهي النفس الحيوانية وقد
حددت الطبيعة بما ذكرنا فقولنا مبدا للحركة اي مبدا فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره وهو
الجسم المتحرك وقولنا اولا احتراز عن النفس فانها مبدا لبعض حركات الاجسام التي هي
اي الحركة التي في الحد
فيها بواسطة والمراد بما في الحد جميع الحركات الذاتية وباقي القيود على ما مر فلما قسم
القوى الى اربعة اقسام احدها الطبيعة ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج

اي ابطال حصر الحركات بحركة النبض

عنه الاقسام الاخر واطلاق النفس في الاحتراز مع ان النفس الفلكية تخرج عن الحد كما
تخرج النفس الارضية ولما اورد القسمة على القوى لا على الحركة كما اورده الشارح اندفع سؤال الحصر
ان النفس الحيوانية وان كانت مبدا الحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة في الجملة
كما في حركة النبض
فان قلت اذا اعتبر في قسم الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الفلكية تحت اسمها
لان الحركة انما تصدر من الفلك بالارادة فنقول تصدر الحركات الفلكية من نفسها بالارادة
واما من طبيعته التي هي صورته النوعية فبغير ارادة وشعور وهي مبدا اول لجميع
حركاته الذاتية فهي داخلة في الطبيعة لا محالة قوله والطبع الواحد يقتضي من
الامكنة الى قوله واحدا غير مختلف لقائل ان يقول قد ذكرتم ان الطبيعة تطلق على معنى عام
لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة ههنا ان
كان هو الامر العام فلا نسلم ان كل ما هو طبيعة واحدة لا يقتضي الا شيئا غير مختلف
فان للحيوان له طبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افاعيله وان كان المراد المعنى
الخاص فهذه القضية هذيان لا يترجح الى ان كل جسم يصدر عنه افاعيله على نهج واحد لا يقتضي
الا شيئا غير مختلف ولا معنى للاقتضاء للشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاء على نهج واحد
او لا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا ان لا يقتضي شيئا غير مختلف ولا يندفع هذا الاعتراض
الا اذا اجرى الكلام على الوجه الذي نقلناه من الشفاء قوله هذا نتيجة لقوله الجسم البسيط
له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف الشكل لكن هذا الكلام تساهلا
لان الحد الاوسط ليس بمكرر الا ان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما له طبيعة واحدة لا يقتضي الا
شيئا غير مختلف وح يكون الانتاج بينا لكن الامام المعترض منع ان الجسم البسيط لا
يفعل الا شيئا غير مختلف لجواز ان يكون له قوى حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة وانت تعلم
ان المنع غير موجه لانه انتاج من الشكل الاول وفي بعض الحواشي ان منع الامام على المقدمة
الثانية وكلامه في شرحه لا يدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيجيء في الفصل التالي

الطبيعة صح

طبيعة ط

ولا يكون الا اقتضاء

لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا خليت ونفسها لم تقتض الا وضعا معينا موضعا معينا وشكلا
معينا ويكون ذلك الاقتضاء اما لا في وقت دون وقت وفي حال دون حال ومثل الشارح
الاجسام المذكور لا يساعد عليه وضع المقدمة لانه يستطرح الكبرى القياس المذكور قياسا هكذا
القوى الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج
ان القوى الحيوانية ليست طبيعة واحدة ومنه النتيجة صغرى القياس هذا الجسم البسيط له
طبيعة واحدة وما له قوى حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج الجسم البسيط لا يكون له قوى
حيوانية ويمكن ان يقال في تركيب القياس كل ما له قوى حيوانية يصدر عنه اشياء مختلفة ولا شيء
مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فلا شيء مما له قوى حيوانية مما له طبيعة واحدة
وهي مع قولنا الجسم البسيط مما طبيعة واحدة ينتج المطلوب وهذا الكلام على سند المنع
لا حاجة اليه فانه ما لم يوجه المنع لم يحتج الى دفع السند كذا سمعنا توجيه هذا المقام من الفضلاء
حملة الكتاب وكلام الامام غير ما فهموه بل ان الشيخ اورد قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الا
شيئا غير مختلف على انه يكون لازما عما قبلها والذي قبلها هو ان يكون للبسيط طبيعة واحدة
والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الا شيء غير مختلف وهذا القدر لا يستلزم الا ان الفعل الذي
هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل فعل الجسم البسيط غير مختلف فغير لازم
لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كما له طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن
ذلك الجسم بعضها لا يختلف وهي افعال الطبيعة وبعضها تختلف وهي افعال القوى الحيوانية فلا
يلزم ان لا يقتضي الجسم البسيط الا شيئا غير مختلف فعلى هذا قول الشارح منع صحة لقوله ان اراد
انه صحة لها من غير تعسر فقد بان بطلانه وان عنى المقدمة الثانية بقوله وكل ما له طبيعة واحدة
لا يقتضي الا اشياء غير مختلفة فهي ممنوعة وانما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوى حيوانية و
كذلك المنع على قوله وكل ما له قوى حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة او على السالبة الكلية القائلة
لا شيء مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة وكلامه لم يندفع بما ذكره الشارح لا يقال

فكلامه

لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوى اخرى لما قلنا لكان فيه تركب قوى وطبائع
فلا يكون جسما بسيطا لانا نقول ليس المراد من البساطة تركب القوى والطبائع الا ان يكون
في الجسم البسيط طبائع مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون في النار طبيعة تقتضي حرارتها وطبيعة
اخرى تقتضي يبوستها واخرى تقتضي خفتها لم يخرج عن بساطتها لمساواة اجزائها الكل في
جميع تلك الطبائع بل المراد ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولا يخلو
عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الداخلة في حد الطبيعة على ما هو يريد بيان
ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين حاصلين له الجسم اذا خلي وطبعه فهو حاصل في مكان
معين على شكل معين وهذا العارض لا بد له من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو مكان
طبيعي وشكل طبيعي فان قلت اجزاء العناصر ليست بعض مواضع معينة بل تقع في امكنتها
حيث اتفق فان الجزء الهوائي ربما يمكن في حيز من مكان الهواء وربما يقع في اخر اجيب
بان المراد الجسم البسيط الكلي لا اجزاء البسائط فالجسم البسيط الكلي يقتضي موضعا معينا
وشكلا معينا والمراد بقوله اراد به البسيط والمركب البسيط الكلي والمركب ومما يؤيد هذا ان
الشارح سيصرح بان جزء العنصر ما دام منفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي وفيه نظر
لان جزء البسيط اذا خلي وطبعه فله مكان معين كما ان كل البسيط كذلك وكيف صار
هذا طبيعيا وذلك ليس بطبيعي ولعله يقول جزء البسيط لو خلي وطبعه لاتصل بالكل
فلا يبقى جزءا فما دام جزءا موجودا فهو لم يخل وطبعه لكن لا حاجة الى تخصيص الجسم البسيط
بالكلي ثم النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان الغالب دون اجزاء اخر
لنسبتها الى جميع تلك الاجزاء على السوية فان قلت قوله اراد به البسيط والمركب جميعا
مناف لقوله الشكل حيث انه لان الشكل ليس متشابها في جميع الاجسام المركبة والبسيطة ويقول
اعتبار الاختلاف والتشابه ليس في جميع الاجسام بل في البسائط فالمراد ان الشيخ اورده
مثالين احدهما مختلف في البسائط والاخر متشابه فيها ولا ينافي هذا عموم الحكم بالموضع والشكل

طبيعة

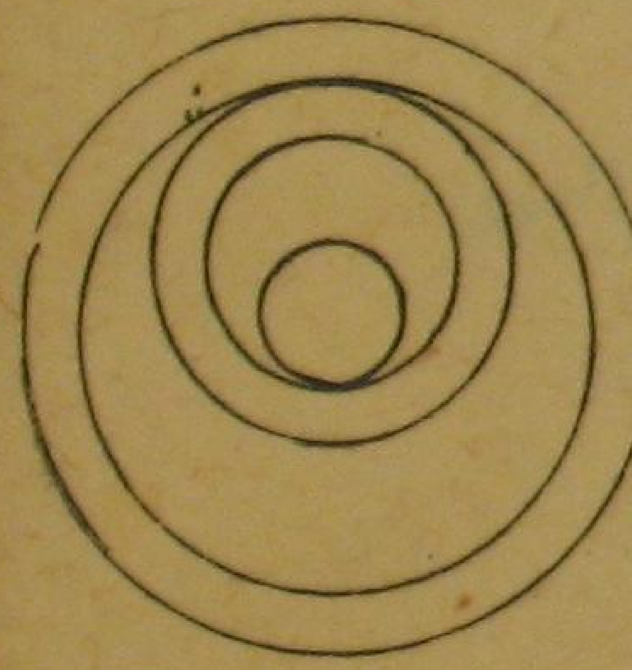
وقوله واشتراطه يدل على انه شرط له وليس كذلك لانه اذا اعرض بانه غير سالم لم يكن خاليا وطبعه
فهو عطف تفسيري وجعل الامام القضية الكلية واورد الوضع المعين وقال الامام يورد الموضع اذ ليس
لكل جسم موضع بل كل جسم لو فرض خلوه عن جميع الامور التي لا تحصل الا به وجب ان يحصل له وضع
معين اعني لا بد ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم اخر لكان له نسبة الى الاخر بالقرب والبعد
منه ولا بد له من شكل معين اذ لا بد ان يكون له حد واحد كالكرة او حدود كثيرة كالمكعب وقال الشارح
المراد بالوضع على تقدير ان يكون في النسخة جزء المقولة لا المقولة كما حمله الامام عليه لانه مما يقتضيه
تاثير غريب من خارج الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع لان الشكل هيئة الحدود والوضع بذلك
المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم بعد الوضع واقول للامام وان حمل الوضع على المقولة الا انه صرح
بارادة الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود امر في الخارج
وايضا السؤال وارد على الموضع لانه انما يحصل من خارج فانه السطح الباطن للحاوي فوجب
ان لا يكون مقتضى طبائع الجسم واما اغناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشيء عجيب لان غايته ان اعتبار
الوضع سابق على اعتبار الشكل بل غايته ان الشكل معلول الوضع لكن المعلول لم يغن عن ذكر العلة
ولو كان الطبائع مبدا لها او لوجوبها لزال عنه زواله فمنع ظاهر فان المبدا
هو العلة الفاعلية والفاعل لا يستلزم المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع او عدم شرط بالمبدا ح
نعم لو اريد به العلة التامة ظهر الفرق فان العلة التامة للاستيجاب والاستحقاق لا تستلزم
الا الاستحقاق لا الاثر والعلة التامة للشيء لا يتخلف عنها لكنهم لا يكادون يطلقون المبدا
على العلة التامة كما صرحوا به في تعريف الطبيعة والاولى ان يقال لو قال مبدا ذلك او مبدا
وجوبه لاحتمل ان يسبق الى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه بخلاف مبدا الاستيجاب
واعلم ان الجسم اما بسيط والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى من ان البسيط طبيعة
واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا واما جزء البسيط فمكانه جزء مكان الكل
وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاء وان كان المراد به السطح الباطن

فجزء مكان الجزء موجود مكان الكل الا في جميع الصور فان شيئا من مكان السدس الذي هو جزء
الفلك ليس من مكان الفلك اصلا والابداع يقال بالاشتراك على ايجاد لا يكون مسبوقا بزمان
وهو مقابل الاحداث وعلى ما يقابل التكوين والاحداث معا فان الايجاد اما ان يكون
مسبوقا بمادة او زمان اولا فان لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان مسبوقا بزمان (مسبوقا بمادة ط)
فهو الاحداث والا فهو التكوين والاحداث ايجاد مسبوق بمادة وزمان كالاجسام (فان كان)
المحدثة والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان كالافلاك وليس هاهنا قسم اخر وهو
ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة وقوله يقتضي
وجود الخلاء حالة الابداع فيه نظر اما اولا فلان المركب ان كان افراده محدثة الا
ان مطلق المركب قديم فلا زمان الا ويوجد في ذلك المكان مركب واما ثانيا فلم لا يجوز
ان يمكن في ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر ضرورة الخلاء وقوله لوجب خلو
مكانه الاول ممنوع وانما يخلو لو لم يتخلل الجسم الذي حواليه واما ان مكان المركب ما يقتضيه
غالب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان فهو ممنوع ايضا لجواز ان يكون الصورة النوعية
التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب فربما يفيد الصورة النوعية ثقلا عظيما
كان ثقل الذهب ليس كثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية واما
مكان القسم الثالث فما اتفق وجوده فيه لانه اذا لم يغلب شيء من الاجزاء اصلا كانت
نسبة جميع الامكنة اليه واحدة فلا يتعين شيء منها بل يستقر حيث وجد وفي احدى النسخ
او تساوت الجاذبات عنه بالجيم وح يكون الضمير في عنه راجعا الى المكان الذي
اتفق وجوده فيه ومعناه ان جذبات العناصر الكلية اياه متساوية كتساوي
جذبات القطع المغناطيسية للصنم وهذا مجرد تخيل لان هناك جذبا محققا لما
بين من ان حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق طبيعي وفي بعض النسخ او تساوت
المحاذيات عنه بالحاء فلا يعود الضمير الى المكان اذ لا معنى له بل الى المركب يعني ان محاذيات

اجزاء المركب متساوية فلا بد ان تكون لا عنه لان المركب مساو للجادبات لان المجادبات متجاوزة عن المركب

شرع في بيان الشكل المدعى ان شكل البسيط مستدير لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام والطبيعة في الجسم البسيط واحدة وما بين الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون الا متشابها فيكون شكله مستديرا لان الشكل المضلع مختلف يكون جانب منه سطحا وآخر خطا واخر نقطة وفيه نظر لانا لا نسلم ان ما بين الفاعل الواحد في القابل الواحد لا بد ان يكون متشابها لم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات يصدر عنه بحسبها في مادة واحدة افعال مختلفة والتأثير الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا واحد ثم انه اورد على الدليل معارضة ونقضا اما المعارضة واليها اشار بقوله فان قيل ان الاماكن المختلفة تفترق بها البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل المستدير لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجاب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان اتحاد اللوازم يستلزم اتحاد الملزومات دون العكس فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فطريق الاولى ان لا يستلزم اختلاف العلة فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبائع المختلفة لكنه هيهنا في الفصل السابق ان الشكل طبيعي اجاب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير يستند الى الطبائع فلا بد من استناد الاشكال اليها مع الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصور النوعية واما النقض واشار اليه بقوله وللقائل ان يقول يجب ان اجزاء الارض بسيطة وهي ليست مستديرة الشكل والجواب ان شكل اجزاء الارض ليس شكلا طبيعيا بل قسريا والكلام في الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان شكلها بالقسر فاذا خليت وطبيعتها وجب ان يعود الى الاستدارة اجاب بان

يبوستها مانعة من العود فان قلت لو كانت اليبوسة مانعة عن حصول الاستدارة وهي من مقتضيات الاجزاء الارضية فيلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصوله ومن الشيء استحال وذلك اجاب بان المنع بالعرض وهو جائز واعترض الفاضل الشارح اعترض الامام على الدليل المذكور بطريق الاول اما الاثم ان الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع انه لا يخلو عن وضع فلم لا يجوز ان لا تقتضي الجسم شكلا معينا وموضعا معينا مع امتناع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلي وطبعه نعلم بالضرورة ان له مكانا معينا وشكلا معينا فيكون المكان المعين والشكل المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلي وطبعه لا يلزم ان يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى الغير وفيه نظر لان لزوم الشكل والوضع المعين ليس من طبيعة الجسم اما الشكل فلان لزومه للجسم موقوف على تناهي ابعاده ولا شك ان الجسم من حيث طبيعته لا يقتضي ان يكون متناهيا وما يعرض الشيء بواسطة ليس هي بالذات لا يكون عروضه بالذات واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن للحاوي فما لم يلاحظ حاويا لا يقتضي بان له مكانا بمجرد النظر الى طبيعة الجسم لا يقتضي له بالمكان وهذا قد مر من الطريق الثاني النقض بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة اما اولا فلانه مشتمل على نقش مثل تدوير او كوكب وللفلك شكل وللنقش شكل آخر وللتدوير او الكوكب شكل آخر مخالف له فهذه الاشكال المختلفة اما ان يكون قسرية وهم لا يجوزون ان يكون شيء من احوال الفلك بالقسر اذ لا قاسر هناك ولا قسر دائم والا لزم التعطيل في الوجود واما ان يكون طبيعية فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة فان قلت لا اختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات وجميع اشكال التداوير والنقش والفلك مستدير غاية ما في الباب تعدد اشكال المستدير ولا محذور فيه فنقول الدليل هو ان تأثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا الدليل لوجب ان لا يختلف اشكال البسيط وان كانت مستديرة وقوله متممات الافلاك والنقش مخالفة



لما يقتضيه الاستدارة ليس معناه ان اشكالها غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل
معناه ان اشكالها مخالفة لمقتضى استدارة الفلك اى للشكل المستدير الذى للفلك والجواب
ان اختلاف الاشكال فى الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور والفعل كما
يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية يقتضى
كونه شكله لكن اتصلت به صورة اخرى او ورد منه كرة اخرى هى خارج مركز او تدوير او
كوكب فحصل الاشكال المختلفة فان قلت حلول الصور المختلفة لا بد ان يكون لاختلاف
المواد او لاختلاف استعدادات فى مادة وذلك غير متصور فى الفلك اجاب بمنع الحصر
فان من الجائز ان يحصل صور كمالية بعض البسائط فى الفطرة الاولى لاسباب يعود
الى العقول الفعالة كما جاز اتصال بعض المركبات لامور يعود الى القوابل فى الفطرة
الثانية والصورة الكمالية هى التى لا تفارق الى بدل اما انها لا تفارق اصلا كالصورة الفلكية
او انها تفارق بلا بدل كالصورة الحيوانية فليست اذا فارقت حلت ببدن الحيوان
صورة اخرى بل انحل التركيب وكذلك النبات والصورة المتعقبة للبدل كالصورة المنوية.
بقى ههنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلى فلا بد ان تسرى
فى جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج تخصه فيكون فيه صورتان
نوعيتان وهو محال وجوابه المنع من استحالة ذلك فان جميع صور العناصر فى المركب باقية و
حل فيه صورة اخرى نوعية سارية فى جميع اجزائه وهى العناصر فيكون فى كل عنصر صورتان
نوعيتان والآخر انه لو كان فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطا
وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا
من الجزئين كان فيه تركيب قوتين وههنا تعلق بالخارج قوة ليست فى المتمم الا انه لا قوة فيها ليست فى الخارج
فلا يكون فى الفلك تركيب قوى والآخر ان الجواب من النقض لا بد ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل
وهو ليس كذلك لانه اذا جوز فى الفلك ان يحصل به صور مختلفة هى مبادى اشكال مختلفة فلم لا يجوز

فى البسائط حتى يكون صورها مبادى افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وجوابه
ان كل صورة تعرض فى البسائط فهى واحدة بنوعها ومادة واحدة فلا تختلف بآثارها فلا يقتضى
الا الشكل المستدير والآخر ان الصورة التى يتعلق بمجموع الفلك وتنوعه سارية فى جميع اجزاء
الفلك فيكون للخارج والمتممان افرادا من نوع الفلك لا صورة للخارج والمتمم النوعية صورة الكل
الفلك الكلى النوعية كما نص عليه بقوله مع بقاء صورته الاولى فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا
بوجوب انحصار المبدع فى شخصه فان قلت هذا السؤال لا يرد فى الخارج لان نوعيته
لم يتحقق بمجرد صورة الفلك بل فيه صورة اخرى وهى يتوقف نوعيته على الصورتين لا محالة فيقول
نوعية الخارج ان لم يتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر وان توقف كان الخارج مخالفا فى
الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطا ولو كان بمنع بساطة الفلك الكلى فلا حاجة الى الجمع
بين صورتين فى الخارج والتدوير واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو ان متمم
الخارج مختلف الثخن فهذا الاختلاف ليس بقسرى عندهم بل طبيعى فيختلف فعل طبيعة
الفلك فى المقدار فلم لا يجوز اختلاف فعلها فى الشكل وايضا الفلك المكوكب له ثقب مركوز
فيها الكوكب وتلك الثقب فى جانب من الفلك دون جانب مما فعلت طبيعة الفلك فى مادته
فعلا متشابها ولعل الشارح انما غير هذا التقرير الى اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه الفعل
ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد واختلاف الثخن وثقب
الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا اشتمل الشكل عن
~~ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا اشتمل~~ الخط والسطح والطريق الثالث النقض بالقوى
المصورة فانها قوة طبيعية مبدأ الاشكال للاعضاء عندهم فهى اما ان يكون بسيطة او مركبة
فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان
مركبا كان للحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى فى محال
مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون فى محل واحد فان لم يكن النقض

ما نعلم ايضا الاستدلال كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع
الاجسام ما يمنعها عن ذلك والجواب انا لا نم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا
يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد
كذلك لانم انها اذا كانت مركبة تفعل في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان
فعل القوة المركبة في المركب فعلا واحدا واحدة في واحد واحد وممنوع مريدسان
الميل صح — اثبات الميل وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا الاعتماد عندهم الميل اما الى فوق وهو الخفة
او الى السفل وهو الثقل ومحرك الجسم انما يحرك الجسم بتوسطه حتى ان كانت الطبيعة تحرك
عنها صح — جسما عنها احدثت اولا الميل الى الحركة ثم تصدر عنه الحركة بواسطته والقاسر يحدث ميلا في المقسور فيحركه
فانا نعلم بالضرورة ان الرامي يحدث حالة في السهم يتحرك بسببها وسبب احتياج الحركة الى الميل
ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بها وح لا يكون اختلاف الحركة من
الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة والضعف فههنا مقدمات ثلث اما ان الحركة
ان يقصر صح — تقبل الشدة والضعف فلان كل حركة اما تقع في زمان يمكن وقوعها في زمان اقل فيكون اسرع
او في زمان اكثر فيكون ابطأ فهي لا تخلو عن حد من السرعة والبطء والسرعة والبطء تقبل الشدة
منه وحد اخرى صح — والضعف لان اي حد من السرعة والبطء نعرض فهو يمكن حد اخر اسرع ابطأ منه وقوله وهو
شيء واحد بالذات معناه ان الحد الذي هو السرعة غير الحد الذي هو البطء وانما صار ذلك
الحد سرعة بالاضافة الى حركة وبطوءا بالقياس الى حركة اخرى ولا اعترض بان الحد الذي هو سرعة
وبطوء باضافتين ليس الا هو نوع من السرعة والبطء وهو ليس بقابل للشدة والضعف واما القابل
لها مطلق السرعة والبطء فكيف قال وهو كيفية يقبل الشدة والضعف وايضا انواع
الكيف اربعة والسرعة والبطء ليستا من الكيفيات المحسوسة لان المحسوس بالذات هي الاضواء و
الالوان وليست السرعة والبطء منها بل الحركة بعينها لا تحس بها ولا من الكيفيات المختصة
بالكم لان الحركة ليست بكم ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك ظاهر بل السرعة

والبطء اضافتان عارضتان للحركة لا انهما كيفيتان تعرض لهما الاضافة وانت خبير بان
هاتين القضيتين الممنوعتين الاعتراض عليهما مستدركتان لا حاجة اليهما في البيان واما
ان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف فلانها جوهر ويمتنع في الجوهر لا تقبل الاشتداد
والضعف واما انه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل
فلان الطبيعة لما لم يكن قابلة للشدة والضعف كانت نسبتها الى جميع الحركات على
السوية فصدور حركة معينة منها ليس باولى من صدور حركة اخرى ولا بد من امر متوسط
بين الحركة والطبيعة يقبل الشدة والضعف وهو الميل فانه يختلف اما بحسب اختلاف
احوال الجسم في المقدار فان الجسم الكبير يكون الميل فيه اكثر من الصغير او في التخلخل و
التكاثف كالشبر من الحجر يكون الميل فيه اكثر من الميل من شبر من الماء او في الاندماج و — بدل الاندماج
الانفشاش كشبر من الحجر يكون فيه الميل اكثر من الميل في شبر من العهن المنفوش واما بحسب اختلاف
امور خارجة عن الجسم كرقة الماء وغلظه فان قيل السبب (اي الطبيعة) الذي يستند اليه الميل اما ان يكون
قابلا للشدة والضعف اولا فان لم يقبلها امكن استناد ما تقبلها الى غير القابل فلم لا يجوز استناد
الحركة الى الطبيعة بالذات وان قبل الشدة والضعف فلا بد له من سبب اخر فاما ان ينتهي الى
غير قابل للشدة والضعف او يتسلسل وبعبارة اخرى لو لم يجز استناد الحركة الى الطبيعة
بالذات لانها قابلة للشدة والضعف لم يجز استناد الميل الى الطبيعة بالذات لكونه قابلا
فلا بد من ميل اخر لا نقال اصل الميل من الطبيعة واما اشتداده وضعفه فبحسب
اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة لانا نقول فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الحركة ثم ان
وقعت المساعدة على انه لا بد من امر متوسط فلا نم انه هو الميل فلم لا يجوز ان يكون كذلك فنقول
ليس المقصود من هذا الكلام اثبات الميل فان الميل بين الوجود محسوس ومن البين
الواضح ان له مدخلا في حركة الجسم فانا نحس بالميل في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وفي
الحجر المسكن في الهواء ونعلم بالضرورة انه يقتضي صعود الزق ونزول الحجر ولهذا يسمون

الفصل بالنسبة بل المراد انه سبب احتياج الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل وما الحكمة
فيه ذلك وقد اشار اليه في اول الكلام بقوله وسبب احتياجها الى ذلك وغايته توضيحه ان
الطبيعة فان الذات غير قابلة للشدة والضعف والحركة غير قارة الذات وقابلة للشدة والضعف
ومن قواعدهم المشهورة ان العلة لا بد ان تناسب المعلول فلما كانت الطبيعة في غاية البعد
من الحركة لم يمكن ان يصدر عنه الحركة بالذات فاقتضت اولا الميل وهو قار الذات قابل للشدة
والضعف فناسب الحركة من جهة اتصافه بالشدة والضعف وناسب الطبيعة من جهة
انه قار الذات فامكن ان يصدر الحركة عن الطبيعة بتوسطه فهذا تحقيق بيان مناسبتها
وهذا الامر محسوس في الحركة الا انه الميل محسوس في حال الحركة وفي حال عدمها
اما في حال الحركة فكما اذا حرك الحجر الى اسفل ولاقاه اليد في مسافة حركته فلا شك ان الحركة تؤثر
في اليد وليس ذلك التاثير بمجرد ملاقاة الحجر لليد اذ لا معنى لملاقاة الحجر لليد الا اتصال سطح
الظاهر بسطح اليد الظاهر ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد وكذلك
اذا وقع الحجر على شيء وكسره فليس الكسر لمجرد اتصال السطحين بل بحسب ثقل الحجر فان المؤثر
والكاسر ليس سطح الحجر ولا حركته بل شيء اخر وهو الميل واليه اشار بقوله ويحس المانع واما
في حال عدم الحركة فكما يحس الانسان من الزق المنفوخ والحجر المسكن في الهواء وان
تمكن من المنع لان الميل اذا احس به عند التمكن من منع الجسم من الحركة يكون محسوسا حال
عدم الحركة واما الرواية لا اول ولن يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها
اشارة الى ذلك لا غاية ما فيها انه اذا ضعف الميل في الجسم يمكن المانع من منع الحركة
واما الاحساس بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه فلهذا خصص الشارح
الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية وقوله الا فيما يضعف
فيه على الرواية الاولى استثناء من قوله ولن يمكن من المنع وعلى الرواية الثانية من قوله
ويحس المانع وتقدير الكلام ح ان المانع يحس بالميل مطلقا سواء لم يمكن من المنع او

يمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت
عن الحس ادراكه فان قلت لما ثبت ان الميل موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا يكون
آلة للطبيعة في الحركة فقط بل وفي السكون ايضا فنقول من احس بالميل حال عدم الحركة
علم بالضرورة انه مقتضى للحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار لما كان
الميل هو السبب القريب الميل لما كان سببا قريبا للحركة بوجه ما وهو كونه آلة انقسم بانقسام
الحركة وكما ان الحركة تنقسم الى الحركة الذاتية والقسرية والحركة الذاتية تنقسم الى الحركة الطبيعية و
الحركة النفسانية كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والقسري والميل الذاتي الى الطبيعي و
النفساني اما الميل الطبيعي فكميل الحجر عند هبوطه الى آخر الامثلة ولما كان
الميل هو السبب القريب لا شك انه يمتنع ان يحرك جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات الى
كل حركة تقتضي توجها اخر فالحركات المختلفة متنافية وتنافي المعلولات يستلزم تنافي
العلل فح يمتنع ان يجتمع في جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما يقتضي
اندفاع الجسم الى جهة ويلزم من ذلك توجهه الى الجهتين دفعة واحدة وهو محال ح كان
سائلا يقول الجسم اذا حرك بالقسر الى خلاف جهته فلا شك ان فيه ميلا قسريا الى جهة
حركة القسر وفيه ميل طبيعي الى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان
اجاب بان العلماء اذا قسر جسما فالم يصر طبيعته مقهورة بالقاسر الى القاسر لم يحرك
بالقسر واذا صارت مقهورة حدث فيه ميل قسري مع انعدام الميل الطبيعي وحرك الجسم
الى جهة القاسر ثم ياخذ الميل القسري في التناقص والضعف بحسب مقاومة الطبيعة
وما فيه الحركة من الملاء وامور اخرى فكلما المقدار الذي يعادل الطبيعة الميل القسري
وح يعدم الميل القسري فهناك يسكن الجسم زمانا بالوجوب تخلل السكون بين الحركتين الصاعدة
والهابطة ثم يحدث الميل الطبيعي ضعيفا ويزداد قوته الى ان ينتهي الى موضعه الطبيعي فان قلت
سكون الجسم ليس بلازم وانما يلزم لو لم يكن المعادلة بين الطبيعة والميل القسري آنية

فانها اذا وقعت في آن لا يلزم سكون قطعا منقول سيثبت هذا برهان في النمط السادس

قيل لا شك ان الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذا اخذ في الضعف حتى
نوع منه ويوجد نوع اضعف الى ان يبلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعي نوعا بعد نوع فهل هذه
الانواع صادرة عن القاسر او الطبيعة او الفاعل الفياض اجيب بان التحقيق
يقتضي ان يكون انواع الميول القسرية صادرة عن الفياض الا انه قد يطلق على المعد انه
انه فاعل فلما كان القاسر اعد الجسم لحدوث الميل اعدادا اما ما يقال ان القاسر احدث نوع
للميل واما انواع الميول الطبيعية فمن الطبيعة وذلك ظاهر و شبه التقاوم المذكور
بين قوة الطبيعة والميل القسري بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية في الماء
ووجه المشابهة امران احدهما انه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة الخ وثانيهما انه كما كان
فعل الطبيعة الماء الخ كما يقال لولا اجتماع ميلين الخ من جواز اجتماع ميلين مختلفين
في جسم واحد بوجهين الاول الحجرين المتساويين اذا رمى احدهما قوي والاخر ضعيف كان
صعود الحجر الذي رماه القوي اسرع من صعود الاخر ولو انعدم الميل الطبيعي وحدث
الميل القسري فلا معاوقة للميل القسري في الحجرين فيلزم ان يتحركا حركة متساوية الجواب
المعاوق هو مبدأ الميل الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي ولهذا يتحرك الجسم الكبير
بالحركة القسرية اقل من الصغير لا لسواء الميل فيهما لكن الاكبر اكثر واقوى المعاوق
الخارجي هاهنا والمتراخي احد الحجرين ضعيف جاذب يعوقه عن الحركة خلاف الحجر الاخر الثاني اذا
جذب حاويان طرفي حبل بقوتين متساويتين فلا شك ان ذلك الحبل المختلف وضعه فلان
ولا ياخر اصلا فلولا اجتماع الميلين المتساويين فيه لما وقف الجواب ان عدم اختلاف
الوضع لا لاجتماع الميلين بل لاستواء الميلين فان كل واحد من القوتين لو انفرد لاحدث في الحبل
ميلا واذا اجتمعا استوى الميلان فلا يتحرك الحبل اصلا فاذا كان الجسم الطبيعي في
حيز الطبيعي لم يكن فيه ميل لان ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي او عنه والاول ظاهر

البطلان

البطلان لان الميل الى الحيز الطبيعي طلبه وطلب الحاصل محال والثاني كذلك والا لكان المطلوب
بالطبع مهروبا عنه بالطبع وفي نقل جواب الامام سهو فانه قال الحجر انما يكون في موضعه الطبيعي
لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وهذا هو جواب الشارح وحاصله ان الكلام ههنا ان
المكان الطبيعي للارض ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء فقط بل معناه ان يكون داخل
الماء والهواء بحيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم ومركز الثقل لو حمل الثقل عليه لم
يرجح جانب من الجسم على جانب اخر فلا شك ان بعض الارض المنفصل عنه ليس في داخل
الماء والهواء بهذه الحيثية حتى يكون مكانه جزء مكان الكل بخلاف ما اذا كان متصلا
وكانت الحركة بالميل القسري قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلين
المختلفين في الجسم الواحد لان البطوء في الحركة القسرية اذا كانت بسبب الميل الطبيعي
جامعة لا محالة لكن المراد مبدأ الميل الطبيعي على ما قرره الشارح يريد بيان
ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل بالطبع قدم على الخوض في بيان
البرهان الخالي ادعية البحث الاول كل حركة فلها ثلاثة اشياء زمان ومسافة وحد من
من السرعة والبطوء وكل حركتين متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا في الامر
الثاني اختلفتا في الامر الثالث على التناسب اي يكون النسبة بين المختلفين في الامر
الثاني كالنسبة بين المختلفين في الامر الثالث سواء كانت الحركتان من جسم
واحد او من جسمين فنقول اذا اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان ليس
بصواب لان الباقي كل واحد مع اختلاف الباقيين ناقص والصواب اتفاق واحد واختلاف
الباقيين واذا اختلف الباقيان فهو من الناس واجب يتيقن بعدي قوله بعد نعرض للتحقيق
وهو كثير الوقوع في كلام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقا في واحد من تلك الاشياء
واختلفتا في الباقيين فاما ان يكونا متفقتين في السرعة والبطوء مختلفتين في التاخير
او يكونا متفقتين في المسافة مختلفتين في التاخير او يكونا متفقتين في الزمان دون التاخير

فان اتفقنا فى السرعة والبطؤ واختلفا فى المافة كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة
وزمان طويل وللاخرى مسافة قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير لانه كلما كان زمانها اطول
كانت مسافتها اطول وكلما كان اقصر كان مسافتها اقصر وان اتفقتا فى المسافة
واختلفتا فى الماقبر فاحدى الحركتين سريعة والاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة اسرع كان
الزمان اقصر وكلما كانت ابطأ كان اطول فقصر الزمان بازاء السرعة وطوله
بازاء البطؤ فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان
الطويل لان النسبة هى اتحاد احد المقدارين المتجانسين من الاخر والحركة كم بالعرض اما بحسب
كمية المسافة او كمية الزمان وكلما فرض اتفاق الحركتين فى كمية المسافة فاختلاف الحركتين فى
الكمية وتناسبها انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هى الزمان القصير
وكمية الحركة البطيئة الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير
الى الزمان الطويل وان اتفقتا فى الزمان واختلفتا فى الماقبر فللحركة السريعة مسافة
طويلة وللحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتحد الزمان فكلما كانت الحركة اسرع
كانت المسافة اطول قطعا وكمية الحركة المختلفة هى كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى
الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من هنا ان طول المسافة
وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطؤ وقوله المتحركتان
فى الاقسام الثلثة اعم من ان يكون واحدا او متعددا وان اوهم الوصف المقدمة البرهان
من جهتين ما اذا كانت الحركتان مختص البحث الثانى الحركة لا تقتضى الزمان والمسافة
بنفسها بل بحسب السرعة والبطؤ لانها لا تنفك عن السرعة والبطؤ فهى معدومة عن السرعة
والبطؤ غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا فى الخارج فالمستدعى للزمان
هو الحركة مع حد من السرعة والبطؤ وفيه نظر من وجهين اما اولا فلانه لو صح ذلك

يلزم ان لا يقتضى شىء شيئا بحسب نفسه لان كل شىء يعرض فهو لا يخلو عن احد النقيضين اى
نقيضين كانا فهو مجرد اعنهما غير موجود بل كل شىء فرض فله لازم لا يكون وجد موجودا
بدون اللازم وما لا وجود له لا يستدعى شيئا فلا بد ان يكون لاحد النقيضين واللازم دخل
فى اقتضاء الشىء واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شىء فلا نسلم انها غير
موجودة واما الماهية بشرط لا شىء فنسلم انها ليست بموجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة
والبطؤ دخل فى اقتضاء الحركة ويمكن التفصى عن هذين النظرين بان يقال ليس المطلوب
ان للسرعة والبطؤ دخلا فى اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضى الزمان الا مع وصف
السرعة والبطؤ لانه فان الحركة لا تقتضى الزمان الا اذا وجدت فى الخارج ولا توجد فى
الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف فى تحرير البرهان البحث الثالث
اختلاف السرعة والبطؤ فى الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف الميل والارادة
حتى ان النفس ان تخيل حركة سريعة تنبعث منها ميل تحدث بسببه تلك الحركة السريعة
وان تخيل حركة بطيئة تنبعث منها مثلها واما اذا كانت طبيعية او قسرية فاختلاف
الحركات سرعة وبطأ ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها ولا شعور لها ولا من القاسر
لانه مفروض على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه بقوة واحدة فان قلت يشعر
فى النمط الرابع ان للطبيعة شعورا اما فسلب الشعور عنها ينافيه فنقول المراد الشعور
وان قدر لها شعورا لكن تحريكها خ الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحريكها بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة
ان الحجر لا يمكن الا يتحرك الى اسفل فلا يتصور ان يختلف اقتضاؤها وانما يكون اختلاف
السرعة والبطؤ فى الحركات الطبيعية والقسرية من المعاوق لان الطبيعة والقاسر
لا يقتضيان بالذات الا الحصول فى المكان الطبيعى او القسرى لكن لما كان خارجا
عنها فالحصول فيها لا يكون الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة الا اقتضائهما الحصول فى المكان
الطبيعى او القسرى فلولا معاوقة عنها لكانت الحركة او فى لا فى زمان لو امكن فلا يختلف

بالسرعة والبطء فلا حركة ولما كان المعاوق قسمين اما داخليا او خارجيا والمعاوق الداخلي
ممتنع ان يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركة الطبيعية على المعاوق
الطبيعي بل يستدل باختلافها على المعاوق الخارجي ويستدل على المعاوق الداخلي باختلاف
الحركة القسرية البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال قد سلم ان الحركة لا توجد
في الخارج الا سريعة او بطيئة ولا توجد سريعة او بطيئة الا بحسب المعاوقة فلما كان
اختلاف السرعة والبطء لاجل اختلاف المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة
والمعاوقة الكثيرة بازاء البطء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة
الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة
نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة
والكثرة لا بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة
الطويلة الى المسافة القصيرة لانه قد تقرر ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة
نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة
نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة
بازاء السرعة وقصرها بازاء البطء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة
الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة
الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة اما اولا فلانه عكس تلك
النسبة واما ثانيا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة
الى الحركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة
الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة
الزمان الى الزمان في القلة والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى
المعاوقة الكبيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة

المسافة
نسبة المسافة الى
على التكافي اي على
ان يكون القلة ٢
المسافة بازاء
الكثرة في المعاوقة
والكثرة مهـ

الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة
نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء
السرعة وطوله بازاء البطء وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة نسبة الزمان الطويل
الى الزمان القصير بالوجه المذكور بعينه في المسافة فهذه مقدمات في هذا البحث وفي مقدمتي
المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كيف يكون نسبة المسافة الطويلة و
نسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف يكون نسبة المسافة القصيرة ومن الفضلاء من
سمعته من يقول النسبة على عكس ما ذكر فانه اذا رمى واحد بقوة واحدة حجرين مختلفين
بالعظم والصغر فلا شك ان الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير
لقلة المعاوقة فيه يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة
الطويلة الى المسافة القصيرة حتى ان كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت
المسافة الطويلة ضعف الصغيرة وعلى هذا وكذا نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة نسبة المسافة
القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كان الاولى بالنصف كانت الثانية بالنصف وكذا وجه لا بد
القدح في احدى مقدمتي الدليل وكان في المقدمة الثانية ما ذكرنا اذا ثبت ذلك فلنفرض
بعد تقديم الابحاث سلك في اثبات الدعوى طريقين طريقا يعم المعاوقة الخارجية وهي الملاء والداخلة
وهي الميل وطريقا يخص الميل اما الطريق العام فهو انا نفرض جسما عديم المعاوقة يتحرك
في مسافة فاما ان يكون حركته لا في زمان وهو محال او يكون حركته في زمان فلنفرض
جسما اخر مع معاوقة يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته في زمان اطول لان الحركة اذا كانت
مع المعاوقة يكون ابطأ من الحركة لا مع المعاوقة وقد تقرر في البحث الاول ان الحركتين
اذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في السرعة والبطء اختلفتا في الزمان ايضا ويكون
طول الزمان بازاء البطء ولا شك ان للزمان نسبة فلنفرض جسما ثالثا معاوقته
اقل من الاول على نسبة الزمانين اي يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير المعاوقة

نسبة زمان عديم الميل المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع تلك المسافة
في زمان عديم المعاوقة لما تقرر في المبحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة و
قلة الزمان بازاء قلة المعاوقة حتى ان المعاوقة كلما كانت اكثر كان الزمان اكثر وكلما
كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة مثلا و حركة كثير المعاوقة
في ساعتين كان حركة قليل المعاوقة ايضا في ساعة لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة
الزمان الى الزمان و زمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة فيكون قليل
المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق
هذا خلف و قوله الا ان يجعل حركة عديم الحركة المعاوقة اسهل من قوله و يلزم من ذلك
الخلف لا يلزم الخلف الا ان نفرض حركة عديم المعاوقة في ان فيكون حركة كثير المعاوقة
في زمان و حركة قليل المعاوقة في زمان اقصر و لا يلزم خلف فهذا البرهان لو اقيم على
اثبات الميل كانت الاجسام الثلثة مختلفة الذات يتحرك في مسافة واحدة بقوة قسرية
و لو اقيم على اثبات الملاء فرضت اجسام مختلفة متحدة في الطبع و المقدار
يتحرك في مسافات متفقة في المقدار مختلفة خلاء و ملاء غليظا و رقيقا و لو فرض
جسم واحد يتحرك في تلك المسافات كلها لكان كذلك ايضا و اعترضوا بانه ليس يلزم من
كون المعاوقتين على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة و انما يكون كذلك لو لم يكن
زمان الحركة الا بازاء المعاوقة و هو ممنوع فان من الجائز استدعاء الحركة نفسها قدرا
من الزمان و المعاوقة قدرا اخر و حينئذ لا يلزم الخلف المذكور و هو كون الحركة مع العائق كهي لا
معه و لا المحال المذكور و هو وقوع الحركة في الان في الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقة
المعاوقة في ساعة كانت الساعة بازاء الحركة نفسها فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة
الا ساعة واحدة و حينئذ يكون حركة قليل المعاوقة في ساعة و نصف ساعة فلا محذور
و الجواب ما سبق من ان الحركة لا تخلو من السرعة و البطء و هما لا يتحققان الا بحسب المعاوقة

فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة لم يكن بازاء المعاوقة و قد زاد
مهنا ايضا ان الحركة لو وجدت لا مع السرعة و البطء في زمان لكانت في نصف ذلك
الزمان اسرع و في ضعفه ابطأ فكانت مع السرعة و البطء هذا خلف و اعلم
ان هذا البرهان لو اورد على اثبات المعاوقة المطلقة او على اثبات المعاوقة الخارجية
اتضح وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه بما ذكروا اما لو اورد على اثبات معاوقة داخلية
وهي الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع المعاوقة الخارجية و ح
يستدعي قدرا من الزمان و قوي الميل يقتضي زمانا و زمانا اخر بازاء الميل و
ضعف الميل زمانا و قدرا اخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور و اما الطريق
الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر ما لا مبدأ ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة
مع العائق كالحركة لا مع العائق و التالي باطل بيان الملازمة انا لو فرضنا عديم الميل
يتحرك في مسافة فلا بد ان يكون زمان حركته اطول ثم اذا فرضنا جسما بالنافية ميلا اقل
فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت في المبحث
الرابع ان طول المسافة بازاء قلة المعاوقة و قصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض
ان المسافتين على نسبة الزمانين اي يكون نسبة مسافة ذي الميل الضعيف الى المسافة الاولى
كنسبة زمان ذي الميل القوي الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة
الاطول في الزمان الاطول فلا محالة يقطع المسافة الاقصر في الزمان الاقصر لان المتحرك الواحد
المتحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل في
ساعة ذراعا و قوي الميل ذراعا في الساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة
اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان قوي الميل الى زمان عديم الميل
يكون حركته في ساعتين ذراعين فيكون حركته في ساعة ذراعا فالحركة مع العائق
كهي لا معه قلنا في هذا البرهان زمانان و مسافتان بخلاف البرهان الاول

بالقسر وجسما آخر فيه ميل
يتلك القوة القسرية بعينها
في تلك المسافة صح

فانه كفى في بصوص مسافة واحدة وزمانان وقوله على نسبة تقتضي مسافة اطول من المسافة
الاولى على نسبة الزمانين يشتمل على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة اطول وهو
بالدلالة والاخر ان تلك المسافة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض
واما قوله لان مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة
الميل القوي الى الضعيف واعلم انه لا بد للدليل من اولا من القضية ثم تبين وجه
تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه ثبت في البحث الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة
القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فتكون نسبة المسافة القصيرة
الى الطويلة نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان النسبة عين تلك النسبة
والمعاوقة الكثيرة والقليلة ههنا هو الميل القوي والضعيف فتكون نسبة المسافة
القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوي الى الميل الضعيف واما وجه تعلق
الحجة بهذه القضية فهو انه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين فربما يمنع امكان ذلك
فقال لا شك ان بين الزمانين نسبة والميل كلما كان اضعف كانت المسافة اطول لان نسبة
المسافتين كنسبة الميلين ولما كان مراتب ضعف الميل الى ما لا نهاية وجد في مراتب
الضعف ما يقتضي مسافة اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقد عرفت ان التمسك
بالنسبة ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا تكون
نسبة الميل القوي بالضعف على انه لا حاجة في اتمام البرهان اليه اصلا لانه لما قطع
ذو الميل القوي مثلا في ساعة عشر ذراعا وكلما تضعف الميل يزيد المسافة فلا شك
ان زيادة الذراع تصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل وح تكون نسبة مسافة
ضعف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وانما غير الفرض الذي في الطريق الاول
الى هذا الفرض حسما لمادة الاعتراض بالكلية ولمحاذاة ما في الكتاب فعلى الامام
عنه حتى اورد الاعتراض عليه وجه ثالث وهو ان ضعف الميل لو فرض حركته في زمان

ذي الميل كان يقطع مسافة اطول وعلى القاعدة التي مهدها نسبة المسافة الطويلة
الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي فلو فرض ان نسبة
الميل الضعيف الى الميل القوي نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل
لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الزمان القصير
الى الزمان الطويل وانه محال فقد ظهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض
محال على القاعدة المذكورة واما المحال بسبب الزمان وهو وقوع الحركة
في الان فسنذكره من بعد فان قلت فقد مر في الطريق الاول وهو محال
لما مر وههنا نقول سنذكره من بعد وبينهما مخالفة فنقول قوله سنذكره اشارة الى
التذكير الاتي الذي يذكر ما مر في النمط الاول من احتمال المعاد بر قسمه تفسيرها به فلا
منافاة واعترض الفاضل الشارح منع الامام اولا الملازمة القائلة لو كان الجسم
مائلا لحركة القسرية بلا مبدأ ميل كانت الحركة مع العائق كالحركة لا معه بناء على ان
الزمان ليس كله بازاء الميل واعترض بعد ذلك ومنع استحالة اللازم وانما يكون
محالا لو كان الميل كلما ضعف بقي اثر نسبة الميل القوي وهو ممنوع لجواز ان
ينتهي مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاوقة حتى يكون الحركة مع العائق كهي
لا مع العائق وذلك كان قطرات الماء اذا سالت وتكرر اثر في الحجر
ولا يؤثر اصلا القطرة من الماء في النقر وكذلك من الحجر الجاذب بكبر مما لا سعة ولسن
لا اصغر جزء منه اثر في الكبر لا بد من التي لكالذي في الجسم لا بد ان يقسم بالساعة
فالذي يخص الجزء الصغير منه ان كان قوة موثرة فقد حصل المطلوب وان لم تكن قوة
موثرة كان حال حصة كل واحد من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم كذلك وعند اجتماع
تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة الموثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل وقد فرضناه
كذلك هف فان حصلت القوة الموثرة انقسمت بانقسام المحل وح يعود الكلام

فان عند الامام يقع الزمان في مقابلة اصل الحركة والضعف او في مقابلة العائق منه

[illegible]

المذكور لانا نقول حصة كل جزء من اجزاء الجسم من تلك القوة اما تكون موثرة بشرط اتصال
الاجزاء واما عند الانفصال فربما ينتهي جزء الجسم في الصغر الى حد لا يبقى حصة من القوة
موثرة فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل المؤثر على اى نسبة يراد وعندى ان
ذلك السؤال غير متوجه فان السؤال انما يتوجه لو انشؤ محذور وذلك السؤال قد
انتهى الى عود الكلام المذكور ولا معنى له الا تكرر ذلك الكلام فان القوة المؤثرة الحاصلة
عند اجتماع الاجزاء تلك القوة المفروضة ولا وجه لها نحو الجسم المفروض وهي منقسمة
بانقسام الجزء فآخر السؤال يرجع الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات
الطبيعية وبالحركات الفلكية واما قوله لزم منه محالات فالمراد منه احد محالين
فانه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الميل ان كان طبيعيا كان
الصورة الفلكية علة للحركة وللميل العائق عنها وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان
جائز الزوال عن الفلك وهو شرط للحركة الفلكية وجواز زوال الشرط يستلزم جواز زوال
المشروط فيلزم جواز السكون على الفلك وانه محال اجاب الشارح فان الكلام في القوة
المنقسمة بانقسام محلها والمفروض تجرد القوة عن الموانع الخارجية وقوة الحجر اذا جردت
النظر اليها عن مانع خارج من الصغر وغيره لا بد ان تكون موثرة والا لم يكن قوة وعن
النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من حيث ان المعاوقة الخارجية كافية فيها دون
الحركات القسرية لقيام الحجة بعينها في فرض الحركات في الملاء المتشابه والمراد بالحجة
ما هي المبنية على تسوية المسافتين لا ما هي على نسبة الميلين لانه غير تام على ما وقع عليه
وعن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف
المحلات كما مر وفيه وتنبيه يعني الوهم انما لا يلزم لزوم الشكل والوضع او الموضع
للجسم بحسب استحقاق طبيعي لم لا يجوز ان يكون بمخصص يحدث الاجسام او غيره من اسباب
خارجية اتفاقية فانه كما جاز ان يكون لجزء من الجسم مكان او شكل اتفاقا لا بحسب طبعه

جاز ان يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك كما ان المدرة اذا انفصلت من الارض حصلت في
بعض الامكنة لا باقتضاء طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله
جاز او لى به فلا دخل له في السؤال بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال لو كان حصول
الوضع او الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه واستقل عنه لا بسبب
ناقل وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل للجسم صار اولى به فلهذا لم يستقل عنها
الا بسبب ناقل واما قال فاذن لكل جسم كذلك لان الكلام السابل يشعر في بعض الاجسام مناقضة
في الجواب واما قوله واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام بعينه نظر لانه
ان اراد الموضع المعين فالشكل والوضع المعينان مختلفان ايضا باختلاف الاجسام
وليسا بلوازم الجسمية كما تقدم وان اراد الموضع المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام
كالشكل والوضع المطلقين كذلك بل ذكر الوضع ليصح القول بالكلية والاتفاق بسبب
طبعي او ارادي بالعرض ليس بدائم الايجاب ولا اكثريا فان ما دية الاسباب الى المسببات
ان كانت دائمية او اكثرية سميت اسبابا ذاتية وان كانت اقلية سميت اتفاقية احوال
الجسم حال الجسم اما ان يكون له بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه
فلا يمكن ان يتبدل اصلا وان كانت واجبة له بحسب غيره فهي بالنظر الى الغير ممتنعة
وبالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع والوضع اذا كانا من قبيل القسم
الثاني امكن زوالها باعتبار طبع الجسم فيمكن ان يزيلها القاسر عنه فيفعل الحركة
القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة ان كل ما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدأ ميل
طبعي فيكون في الجسم ميل واما شرطي في الحكم لم لا يكون من قبيل القسم الثاني اما الموضع
فلانه واجب للجسم الفلكي ممتنع للجسم العنصري باعتبار طبعه لا واجب والا امتنع خروجه
عنه واما الوضع فلانه اذا كان بمعنى مقول لا اشارة او جزء المقول فهو واجب واذا
كان بمعنى المقولة فهو غير واجب وفيه نظر لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون

بحسب حركة بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز ان يمتنع حركته وزوال وضعه بحسب
حركة غيره   حصول الكليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل بعضها الا ان
المراد بالاصول العقول المفارقة فان قلت   لما كان وجوب حصولها بحسب العلل
امكن ابطالها بابطال اصابعها فلا فرق بينها وبين الجزئيات في قبول ابطال الكليات
يمتنع بحسب الغير لا يتحقق اصلا واما ابطال الجزئيات فهو ممكن بل واقع وقيل المراد بالاصول
الحكمة وذلك ان خروج كل العنصر الى مكان اخر اما ان يكون الى المكان طبيعي فيلزم ان
يكون للجسم مكانان طبيعيان وهو محال واما ان يكون الى مكان قسري وهو ايضا محال
اذ لا قاسر هناك   يريد اثبات ميل مستدير المطلوب ان في محدد الجهات مبدأ ميل
مستدير لان الوضع ليس بواجب لشيء من اجزائه المفروضة فيه لطبيعته اما اولا فلان وضع
جزئه بحسب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه وهي حال له بالعرض وكان ذكر المحاذاة
مع الموضع في كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلان بعض اجزائه ليس اولى
بالوضع من بعض لبساطته فظهر ان الاول لا يكون واجبا له فيجوز ابطاله عن ذلك الوضع
ويكون فيه مبدأ ميل لما تقرر في الدرس السابق لكن ذلك الميل لا يكون الى الا لامتناع
الحركة المستقيمة على محدد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدأ ميل
مستدير ثم لما ثبت ان في المحدد مبدأ ميل مستدير علم انه متحرك بالاستدارة بالفعل
لان مبدأ الميل المستدير يقتضي للحركة المستديرة فيكون المقتضي للحركة المستديرة
موجودا والعائق عنها معدوم لان العائق عنها اما طبيعي او خارجي وكلاهما معدوم اما
اما العائق الطبيعي فلاستحالة ان يقتضي الطبيعة شيئا وما يعوقه واما الخارجي فلان العائق
الخارجي اما جسم ساكن او متحرك والجسم الساكن لا يعوق اذ مماسة الساكن للمتحرك غير
ممتنعة واما الجسم المتحرك فاما ان يكون حركته مستديرة وعدم منعه للحركة المستديرة
ظاهر او حركة مستقيمة او مركبة واما يعوق المحدد لو تحرك حركة مستقيمة او

او مركبة وهما محالان على المحدد فعلم ان العائق عن الحركة المستديرة معدوم و
متى وجد المقتضي للحركة خاليا عن وجود العائق وجب الحركة فيثبت الحركة فالقطع
بكون المحدد متحركا بالاستدارة هكذا اسمعت هذا الموضع فيه من النظر ما لا يخفى
على انه لا يلزم من وجود مبدأ الميل مع عدم العائق وجود الحركة لجواز تخلفها عنه
لعدم الشرط كعدم الحال الملائمة   والفاضل الشارح اعلم ان الامام فصل
هذا الفصل الى بيانه اثبات الاول في امكان الحركة المستديرة للمحدد وملخص
كلامه في بيانه ان بعض اجزائه المفروضة محاذ لبعض الاجسام وليس لكل الجزء
اولى بتلك المحاذاة من سائر الاجزاء لتساويها بل يمكن حصوله لسائر الاجزاء ولا يمكن
حصولها لسائر الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد امكن على محدد الجهات الحركة
المستديرة والشارح عرض بقوله اورد بحثه من نفسه بان شرحه لا ينطبق على المتن
وذلك لان الشيخ لم يتعرض الا لجواز ان لا يثبت على المحدد لا لاثبات بالاستدارة و
لا حاجة له في برهانه الى ذلك فانه لما صح اثباته كان فيه مبدأ ميل لا مستقيم بل
مستدير فبيان الامام يتوقف على امكان امكان زوال الوضع وامكان حصول
ذلك الوضع لسائر الاجزاء وكلام الشيخ لم يتوقف الا على الامكان الاول فلا مطابقة بينهما
فان قيل زوال الوضع لا يحصل الا بكون بحركة وحصول الوضع لسائر الاجزاء لا بد
ان يكون بحركته لا انا نعرض الكلام في وضعه مع ما يمتنع حركته بالاستدارة كجزء من
الارض فان امكان تبدل وضعه اما ان يكون بامكان حركته او بامكان حركة اجزاء
الارض والثاني يتحرك الا ان فيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة كما يشهد بانه
يقول ما فيه مبدأ ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة بالطبع لا مطلقا و
لكن في جواز تبدل اوضاع اجزاء المحدد جواز حركة الارض في الجملة ولو قسرا والثاني
وجود الميل فيه لما ثبت بالاصل فيه لا يعقل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل على ان

قبول الحركة مطلقا كاف في الاستدلال والثالث وجود الحركة المستديرة له بالفعل
ودل على انه مراد اصحاب الفصل ما قرره الشيخ في النجاة من الاستدلال بوجود الميل
على الحركة بالاستدارة وذلك لان الملاقي يحركه والفلك لا عائق فيه عن قبول الحركة لانه
بسيط ومتى وجدت الفلك الحركة بلا عائق وجب الحركة ولا ارتياب في انه لا يدل الا
على عدم العائق الطبيعي فلا يتم الا ما ذكره الشارح واعترض على ذلك بان المعلول له امكانان
الامكان بحسب ذاته والامكان الذي هو الاستعداد التام ولا يحصل الا عند حصول
جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع فان اريد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستديرة
الامكان الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه وجود مبدأ الميل فيه فان امكان احتراق
القطن لا يستلزم وجود المحرق وان اريد الامكان الاستعدادي فهو غير معلوم
لان العلم بحصول الامكان الاستعدادي يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير
فان كان العلم بان فيه مبدأ ميل يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادي لزم الدور
وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل
لان الاستعداد يرجع الى القابل ومبدأ الميل علة فاعلية للحركة على انه لا حاجة في اتمام السؤال
الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال لو اريد بصحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم
من المقدمات المذكورة في الدلالة واما قوله واورد اعتراضات اخر فالذي في حكم المكرر
اعتراضه على قوله الاجزاء لما تشابهت في الماهية صح على كل منها ما صح على الاجزاء وهو ان
الجزئين وان تساويا في الماهية الا انه يحتمل ان يكون بخصوصية احدهما شرطا لذلك
وبخصوصية الاخر مانع عنه وقد مر مثل هذا في النمط الاول والذي يتعلق بالاصول المذكورة
اعتراضه على قوله لما ثبت وجود الميل في الفلك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة فان
قال قبول الحركة القسرية لا يدل الا على ان لا ميل عائق عن الحركة والميل العائق عن الحركة
لا يلزم ان يكون مقتضيا للحركة وقد تحقق في الاصول المذكورة ان الميل آلة الطبيعة في الحركة

وان وجد حال سكون الجسم فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة والجواب عن الاعتراض الاول ان المراد
الامكان الذاتي وهو كاف في ثبوت المطلوب لامكان فرض التحريك القسري ويتم تقرير الدليل
المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية وعن الاعتراض الثاني بان العناصر ليس فيها
مبدأ ميل مستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا ميل مستقيم
فيه فلا مانع فيه ولكن سائل ان يقول الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان
كل مانع ميل مستقيم فهو ممنوع فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء المانع
عن الحركة المستديرة اجاب بان المانع عن الحركة المستديرة منحصر في الميل
المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم او مستدير لانحصار
الحركات في بليه وعلى هذا ينحصر المانع في واحد وهو الميل المستقيم فان قلت
المانع البسيط ينحصر في الواحد واذا انضم اليه المركب يكون المانع اثنين فنقول
المركب انما يمنع لاجل الميل المستقيم لا لاجل الميل المستدير فيكون المانع بالحقيقة
واحدا وحاصل هذا الجواب ان الحركة القسرية لا تقتضي الا ميلا طبيعيا لكن ميلا
المبدأ في العناصر ميل مستقيم لا ميل مستدير واما في المحدد فهو ميل مستدير لا مستقيم
فاندفع البعض عن الاعتراض الثالث بالتزام صحة حركته لحركات غير متناهية ول
فيه مبدأ ميول غير متناهية ولا يلزم منه حركة بحركات غير متناهية بالفعل لجواز ان
يكون اختصاصه ببعض الحركات دون البعض عائدا الى المحرك ولقائل ان يقول
لو جاز هذا فليجز ان يتحرك المحدد حركة مستديرة ويكون فيه مبدأ ميل مستدير
ولا يتحرك اصلا لامر عائد الى موجده ومعشوقه وانت تعلم ان قول الشيخ
عند المتحرك كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبه الى غيره ولذلك لا يحس بالحركة
ما لم يحس تبدل نسبه لكن المتحرك اما ان ينسب الى الساكن او الى المتحرك فان
نسب الى الساكن وجب تبدل نسبه على الاطلاق وان نسب الى المتحرك لا

يجب تبدل نسبته مطلقا بل بشرط الاختلاف في الحركة او في البطء فهذا هو حاصل الكلام
في هذا المقام وهي في الاجسام المقتضية للميول ظاهر بنيته على المسئلة المذكورة بالاستقراء
فلما نسبنا الاجسام وجدنا بعضها ميولا مختلفة ففي بعضها ميل الحصول وضع وهو ملازم
لمكانه وفي بعضها ميل صاعد وفي بعضها ميل هابط والميلان لا يتوجهان الى المكان وجدنا
بل الى مكانين فيجد الانواع المختلفة مختلفة في المكان ثم قرن هذا البيان بوجه كلي وهو ان
الطبائع المختلفة لا تقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا وفيه نظر لجواز اشتراك
الاشياء المتباينة في لازم واحد اذا تقرر هذا فنقول الكون اما ان يكون في مكان غريب في مكان صح
او في مكان طبيعي للكائن فان كان في غريب فلا بد ان يتحرك الى مكانه الطبيعي حركة مستقيمة
فيه ميل مستقيم وان كان في مكانه الطبيعي كان في ذلك المكان قبل الكون لا محالة
وخرج ذلك الجسم الذي فيه واخرجه من مكانه والخروج من المكان يكون بحركة مستقيمة
والكائن موجود ذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان شككت فهو معارضة
وتقريرها ان الجسم الكائن لا يجب عليه الاشغال لجواز ان يكون ملاصقا بالنوع الذي يفسد
اليه فاذا كان اتصل به من غير اشغال والجواب ان المجاور للمكان الطبيعي غير المكان
الطبيعي فيلزمه الاشغال والامام وجه الشكر على المفسدة القائلة ان حصول الصورة
اما ان يكون في مكانها الطبيعي او لا في مكانها الطبيعي بان يقال ليس كذلك بل في موضع ملاصق
لمكانها الطبيعي وانت خبير بان هذا المنع غير موجه لانه منع القسم الداير بين النفي والاثبات
وكان الشارح اشار الى ذلك بقوله والقسمة متحددة واعلم ان هذا الدليل انما يجري في الاجسام
التي لها مكان واما الجسم الذي لا مكان له كالمحدد فلا يجري فيه على ان المقصود منه اثبات
انه ليس بكائن فاسد نعم يمكن ان يستدل به على ان سائر الافلاك ليست بكائنة ولا فاسدة
اذا ثبت ليس فيها ميل مستقيم الجسم البسيط اي الجسم الذي في طباعه ميل مستدير
يمتنع ان يقتضي ميلا مستقيما سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل المستدير او في

غير حاله لما تقرر ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي امرين مختلفين واستدل الشيخ
عليه بان الميل المستقيم يقتضي توجهه الى جهة والميل المستدير يقتضي صرفه عن
تلك الجهة ومن المحال ان يكون الشيء منصرفا بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع
وعليه سؤال مشهور هذا السؤال يمكن ان يورد على دليل الشيخ بان يقال المحذور
وهو الانصراف بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع انما يلزم لو اجتمع الميلان في الجسم في حالة
واحدة اما لو اقتضى ميلا مستديرا في حالة وميلا مستقيما في اخرى فلا يلزم المحذور
ويمكن ان يورد على دليل الشارح وهو ان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين مختلفين
بانفرادها واما بشرط فربما تقتضي كالجسم يقتضي الحركة عند الخروج عن مكانه و
السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي ميلا مستديرا في حالة وميلا مستقيما في
اخرى وقد اجاب عن هذا الايراد ولم يجب عن الايراد على الشيخ لانه مندفع بما ذكر دليل صح
من الدليل فانه لو اقتضى جسم واحد ميلا مستديرا في احدى الحالتين وميلا مستقيما
في الاخرى لزم ان يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز واما الايراد فلم يبق الا
على دليله وتقرير جوابه ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول
في المكان الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسب الحركة وان كان حاصلا فيه
اقتضى السكون بل لا يقتضي الحركة ولا السكون ليس شيئا موجودا يقتضيه الطبيعة فليس
هناك الا اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم
فلا يرجع الى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي اما اولا فلان اقتضاء
الميل المستدير مغاير لاقتضاء الحصول في المكان اذ قد يتحقق الحصول في المكان
عنه في محدد الجهات وبالعكس في العناصر وقد يجتمعان معا في سائر الافلاك واما ثانيا
فلان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان والمطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع والمكان
يمكن ان يكون طبيعيا تقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فانه لا يجوز ان تقتضيه الطبيعة لان كل وضع

يعرض أن يكون مطلوباً بالحركة المستديرة يكون مهروباً عنه والمطلوب بالطبع لا يجوز أن يكون مهروباً عنه
بالطبع فالحركة المستقيمة مستندة إلى الطبيعة والمستديرة ليست مستندة إلى الطبيعة
بل إلى النفس الفلكية فاقتضاء الميل المستدير ليس مع اقتضاء الميل المستقيم لتغاير المبدأين
وأقول السؤال بالحقيقة منع ونقض أما المنع فإن يقال لا نسلم أن الطبيعة الواحدة
لا يجوز أن تقتضي أمرين مختلفين وإنما لا يجوز لو كان اقتضاؤها بانفرادها أما إذا كان مع شيء
آخر فعدم جواز اقتضائها أمرين ممنوع لا بد له من بيان وأما النقض فبالحركة والسكون فإن
الطبيعة الواحدة تقتضيهما في الحالتين وهما أمران مختلفان وأيضاً إذا لم يستند الميل
المستدير إلى الطبيعة فلا يلزم من اجتماع الميل المستدير والمستقيم في الجسم اختلاف
مقتضى الطبيعة ولا الانصراف والتوجه بالطبع فيبطل الدليلان بالكلية لا يقال نحن لا نعتد
الدليل بالطبع بقول الميل المستقيم توجه نحو جهة والمستدير انصراف عن تلك الجهة ويمتنع
أن يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجهاً إلى جهة ومنصرفاً عنها لأنا نقول إنما يلزم
تعدد التوجه والانصراف بالطبع أولاً فإن تقدم يزول الإشكال وإلا انتقض بالحركة المركبة
كحركة الكرة المدحرجة والعجلة   وذلك بوجهين أحدهما أن فيه ميلاً مستديراً فيمتنع
أن يكون فيه ميل مستقيم أقول إثبات وجود المستدير فيه كان موقوفاً على امتناع الميل
المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور وإنما أوقعه في مثل الورطة لفظة وأيضاً حيث
جعله استدلالاً ثانياً وليس كذلك بل الشيخ يريد أن يثبت أحكام المحدد لسائر الأفلاك
وكونها متحركة بالاستدارة ثابت بشهادة الأرصاد فإذا أسلم أن فيه ميلاً مستديراً
فيه لا يكون فيه ميل مستقيم بيّن أن لا ميل مستقيماً فيها كما في المحدد لما تقرر أن
لا تفاوت في موضعه تقرر أن لا ميل مستقيماً فيه بقوله أيضاً إشارة إليه كذلك والإمام أيضاً
يحمل أن إثبات الميل المستدير في المحدد لإثبات هذا المطلوب وليس كذلك بل
لإثبات كونه متحركاً بالفعل فإن الأرصاد لا تدل على حركته بل على حركة الأفلاك المحوية

إن الكون والفساد يطلق باشتراك الاسم على معنيين على حدوث صورة و
زوال أخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود والمنع من المعنى الأول لا الثاني فإن
المحدد كائن بمعنى أنه موجود بعد عدم لأنه محدث حدوثاً ذاتياً ولا يمتنع عليه العدم بعد
الوجود لأنه ممكن بحسب الذات   فإن امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون
والفساد وقال الإمام ظاهر الكلام ههنا يشعر بأن يكون قوله لهذا إشارة إلى امتناع الكون
والفساد ووجهه بأن الخرق عبارة عن الانفصال وإذا انفصل الجسم بعد الجسمية
التي كانت ويكون جسمان آخران فهو بعينه الكون والفساد وكذلك النمو لما كان
بحسب تفرق أجزاء فيه يقتضي زوال اتصال وكذا الاستحالة المؤدية إلى فساد الجوهر فهذه
الأحكام متفرعة على امتناع الكون والفساد وأشار الشارح بقوله لا يتعلق بامتناع
الكون والفساد من حيث الاصطلاح المشهور هذا التفريع ليس بصحيح لأن الاصطلاح في الكون
والفساد على حدوث صورة نوعية وزوالها لا على حدوث صورة مطلقاً وزوالها بقوله
ولهذا إشارة إلى وجود الميل المستقيم لا إلى امتناع الكون والفساد   أن الحركة
الأينية المستقيمة أقدم من الحركة في الجواهر أي الطبع لأنه يشبه أن الحركة في الجوهر وهي الكون
والفساد والخرق والالتئام يستلزم الحركة المستقيمة فامتناع الحركة المستقيمة يستلزم
انتفاء الحركة في الجوهر ولا ينعكس فتكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدماً طبيعياً لأن
التقدم الطبيعي هو أن يكون المتأخر بحيث يلزم من انتفائه انتفاء المتقدم من غير عكس كما قالوا
الجنس متقدم على الفصل بالطبع لأنه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولا ينعكس فكذلك
ههنا وأما قوله عند العالمين بها فهو احتراز عن قول المحققين لا حركة في الجوهر فإن المادة لو كانت
متحركة في الصورة لكانت لحركتها أول ووسط وآخر والصورة إنما تحصل في آنها الحركة فيكون
المادة في الأول والوسط خالية عن الصورة هف   وقد تبين من مثل الوضعية المستديرة
أقدم من المستقيمة الذي يشبه أن المحدد متقدم على حركات الأجسام ذوات الجهة فما لم

فلان ما ثبتها في الباب

حركة متقدم على حركاتها فلا غاية ما في الباب أن حركته معه بالزمان لكن تقدم ما مع المتقدم
معه زمانية غير لازم   أراد أن يسلط أيضا على العنصرية لما ذكر الشيخ أن الجملة في
الأجسام العنصرية قوى مهيئة نحو الفعل وقوى مهيئة نحو الانفعال وعدة منها قوى
وصف البحث عن تلك أمور عن معنى القوى وعن معنى المهيئة نحو الانفعال والفعل وعن تلك
القوى المعدودة شرع الشارح وقال المراد بالقوى ههنا الكيفيات وبالمهيئة إعداد
موضوعاتها للفعل والانفعال فإن الكيفيات ليست هي الفاعلة للفعل ولا
المنفعلة بل الفاعل موضوعاتها أي الأجسام التي قامت الكيفيات بها وكذلك
المنفعل فالمحرق النار لا الحرارة والمحترق القطن لا القوة القابلة لكن الأجسام إنما
تهيأ وتستعد للفعل والانفعال بالكيفيات القائمة بها فهي معدة للأجسام نحو
الفعل والانفعال ومبادئ التغير والتغيير من قوله الحرارة والبرودة كيفيتان
ملموستان شروع في بيان القوى المعدودة وأما قوله أي من المركبات فأما
عند التوسع لأن الحرارة قد تجمع المختلفات وتفرق المتشابهات في البسائط
فإن النار إذا أثرت في الماء تصاعدت منه بخارات وليست هي إلا أجزاء مائية
مع أجزاء هوائية فإن بعض الماء ينقلب ويصير هواء وإذا تصاعدا استصحب بعض
الأجزاء المائية المخلوطة   لم يعرفها أي لم يعرف المحسوسات لا يمكن إلا
بإضافات كسهولة قبول الأشكال في تفسير الرطوبة أو اعتبارات لازمة كما من
شأنه إحداث الخفة والتحليل في تعريف الحرارة وههنا نظر لأنه ليس يدل إلا على أنه
لا تعرف الجزئيات من المحسوسات والتعريف إنما هو للماهية الكلية والجواب أن
الإحساس بالجزئي كاف في إدراك الكلي فإن الحاسة إذا أحست بالجزئي وانطبع
صورته في خزانة الخيال تصرف النفس فيها حتى يصير تلك الصورة الجزئية المحسوسة
بعد تنقصان الصورة الكلية من واهب الصور فحصول الجزئيات كاف في تصور الكلي

خ احوال

فلا احتياج إلى التعريف وأما اللذع فحرارة المالح المفرط الحرارة إذا صب على عضو تفرق
اتصاله تفرقا متقارب الوضع حتى لا يحس الألم بالجملة وأما التخدير فهو تبريد العضو
وهذا إنما في قوله فيما بعد وظاهر أمثلة الكيفيات لأن التبريد من مقولة أن ينفعل لا من
الكيف ولعل المراد البرودة المخدرة كما أن المراد باللذع الحرارة اللذاعة وأما الطعوم
فبسائطها تسعة لأن الجسم الحامل للطعم إما أن يكون لطيفا أو كثيفا أو معتدلا و
الفاعل في الثلثة إما الحرارة أو البرودة أو القوة المعتدلة فالحرارة إن فعلت في اللطيف
حدث الحرافة أو الكثيف حدث المرارة أو في المعتدل حدث الملوحة والبرودة إن
فعلت في اللطيف حدث الحموضة أو في الكثيف حدث العفوصة أو في المعتدل حدث
القبض والقوة المعتدلة إن فعلت في اللطيف حدث الدسومة أو في الكثيف حدث
الحلاوة أو في المعتدل حدث التفاهة أي البسيطة ونقول لا شك أن العفوصة
قبض أشد لأن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض ظاهره وباطنه و
اختلاف الطعوم بحسب الشدة والضعف إما أن يقتضي اختلافها في النوع أو لا فإن كان
مقتضيا اختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لأن لكل نوع من هذه الأنواع
مراتب غير متناهية في الشدة والضعف كما في الحلاوة والحموضة وغيرهما وإن لم يكن
مقتضيا للاختلاف النوعي فلا يكون العفوصة والقبض نوعين بل نوعا واحدا إذ
لا اختلاف بينهما إلا بالشدة والضعف وأما قوله والضعف وأما قوله على ما هو المشهور
في الكتب الطبية فيشعر بأنه من المباحث الطبية وليس كذلك بل من المباحث الطبيعية على
ما هو مذكور في الكتب الحكمية   والرطوبة قد فسرها الشيخ قال في الشفاء بعض الأجسام
الرطبة الجوهر كالماء إذا فتشنا أحواله وجدنا فيه التصاق بما مسه وسهولة تشكل بعض فالجمهور
ظنوا أن الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك وإلا كان ما هو أشد التصاقا أرطب فيلزم
أن يكون الدهن والعسل أرطب من الماء قال الإمام هذا إنما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس

خ صح

الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا يشك ان الماء اكمل
في هذا المعنى من الدهن والعسل وبعول الاكملية في سهولة الالتصاق ممنوعة بل متساوية في سهولة
الالتصاق اما سهولة الانفصال فغير متحققة فيهما قطعا بل الدهن والعسل اعسر انفصالا
من الماء والحاصل ان الرطوبة ان فسرت بالالتصاق بالغير يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب
من الماء كما ذكره الشيخ وان فسرت بسهولة الالتصاق يلزم ان يكونا مساويين للماء في الرطوبة
لتساويها في سهولة الالتصاق فلم يبق للرطوبة الا سهولة التشكل فالرطوبة هي الكيفية التي بها
يكون الجسم سهل التشكل بالغير سهل الترك له واما قوله فليس في ذلك تعريفنا لها فهو جواب
سؤال اكثر تعلم عن الشيخ انه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقوال الشارحة فكيف
عرف الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها بل تفسير اللفظ و
التنبيه فذلك لان الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب على
الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير فنبه الشيخ على خطائهم بتفسير اللفظ ولا ينافي ذلك
بداهة مفهومه واما قوله فالجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة فهو خطاء من النقل لان الشيخ
بعد ما عرف البلة بما نقله الشارح قال الرطوبة قد يقال للبلة وقد يقال للكيفية وكلامنا
في رطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس كلامه الا ان الرطوبة الكيفية عندهم كيفية
الالتصاق وعندنا كيفية التشكل   وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة
في الشفاء ان بينها رطب الجوهر ومبلا ومنتقعا فرطب الجوهر هو الجسم الذي يقتضي صورته
النوعية الرطوبة والمبل ما يكون هذا الجسم جاريا على ظاهره والمنتقع ما يكون نافذا
الى باطنه والجاف بازاء المبل كاليابس بازاء الرطب اما قوله ولم يذكر البلة والجفاف
في هذا الموضع لانه لا يريد هنا ان يتعرض للبحث فهو مبني على ان الجمهور ذهبوا الى ان الرطوبة
واليبوسة هو البلة والجفاف فلم يذكرهما لانهما منهم وهو لا يريد البحث
ولا يشتغل بالبيانات العابثات والمناقشات الاعتبارية تعبير للامام انه استغل

يشتغل

بذكره في هذا الموضع مع ان الشيخ ما مر بالبال مما مر في قوله بحد فيها ان الوجدان لا يكون الا بالتامل
نسـ ظ
وفيما ياتي من قوله ثم انكر اذا احسست وجدت بالتامل واما البيان العامي فهو ان قال الناس
اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاده الاستمساك عن التشتت ولولا ان الرطوبة
كيفية الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء اذا اختلط بالتراب لا يفيده استمساكا
عن التشتت واما المناقضة فكما قال لو كان الرطوبة كيفية سهولة التشكل لكان النار رطبا
لسهولة قبولها الاشكال الغريبة وهما مزيفان اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب
اختلط باليابس يفيده الاستمساك بل ذكروا انما هو في بعض الاجسام الرطبة واليابسة
واما الثاني فلانا لم نسلم ان النار سهل التشكل بالاشكال الغريبة والشيخ قد صرح في الشفاء بذلك
ثم ان مما يدل على ان الرطوبة لا يجوز ان يكون سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غاية السحق
سهل التصاقه بكل شيء وليس برطب   واما اللين فكانه الكيفية يسفل عن وضعه
بالنصف اى لا يكون لقوامه سيلان حتى يسفل عن وضعه ولا يمتد كثيرا بالتفرق عن اللزج
كما في الباطن قال الامام الجسم اذا كان سطحه ينغمز تحت الاصبع او ما يجري مجراها
يقال لين وهناك امور ثلثة الانغماز وهو الحركة الحاصلة في سطحه وشكل التقعير الذي يحدث
فيه مقارنا للتشكل بالحركة واستعداد الانغماز واذا لم يكن سطح الجسم تحت الاصبع يقال
انه صلب وهناك ايضا امور عدم الانغماز وبقاء شكل سطحه كما كان واستعداد عدم
الانغماز وليس اللين والصلابة الا الاخيرين فوضح حاصل البحث ان اللين هو الكيفية
التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن المشكل الحاصر والصلابة هي الكيفية التي
يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن المشكل الحاصر وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير
الرطوبة واليبوسة فلا يكون بينهما وبينهما فرق اجاب بالفرق من وجوه احدها
ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة الملموسة واللين والصلابة من الكيفيات
الاستعدادية والاستعدادات ليست بمحسوسة فضلا عن انها ملموسة وفيه نظر لان

اللين والصلابة لمناسبة استعداد الانفعال وعدمه الى استعداد الشيء من مقولة الاضافة وليستا بها
بل هما معروضا الاستعداد واللاستعداد وعروضه ليس بمحسوس فجاز ان يكون كيفية محسوسة معروضها
منه الاضافة ولهذا عدهما بعضهم من الكيفيات الملموسة وما بين اللين والصلابة والرطوبة و
اليبوسة فعلى ثمان تغاير ما ذكر بالحس والتجربة وما ذكر في تعريفهما انما هو اثار وما يتعقل
ماهيتهما بمحاذاتها وصفها وبعض فليس اللين هو قبول الانغماز ولا الرطوبة سهولة التشكل
بل هما لازمان لهما يفترقان بها على ضرب من التجوز فالاتحاد معنى في اللازم لا يستلزم الاتحاد
في الحقيقة والى هذا اشار بقوله والشيخ اما ذكر ولا زمان الى اخره وبالجملة معنى الرطوبة جزء من
معنى اللين لان معنى اللين اعتبر فيه قبول الانغماز من المتشكل والقوام الغير السيال وان
لا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وقبول الانغماز هو معنى الرطوبة والعرى من الحدود الجزء ظاهر
ورابعها ان معنى اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والانفصال
فيظهر الفرق وانما قلنا ان معنى اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة لان اللين عبارة عن
استعداد الانغماز مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة وهذا المعنى يشتمل على
على عدم سهولة التفرق وفيه نظر لان احد الفرقين غير صحيح لان سهولة التفرق والوصل اما
ان يعتبر في مفهوم الرطوبة اولا فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزءا من مفهوم اللين فلا يصح
الفرق الثالث وان لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع لانه مبني على اعتبار سهولة التفرق في مفهوم
الرطوبة   والسلاسة والهشاشة لما تعالجها ومن كيفية تقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق
وذلك الكيف اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج   وربما تقتضيان كون الشيء
الى اخره لعل المراد بقوله المزاج ههنا ما يعم الكيفيات الاربع وليس معناه كما علمت ان نفس
الكيفية فاعلة او منفعلة والفاعل والمنفعل الجسم بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل منها
فاعلا وبتوسط اخر منفعلا وكل منها كيفية فعلية وانفعالية فتخصيص الحرارة والبرودة
بكونهما فعليتين والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليتين تخصيص بلا مخصص فيقول في جوابه نعم كذلك

الا ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة
اظهر ولهذا لم يفسر الحرارة والبرودة الا باللوازم الفعلية من احداث الخفة والتخلخل
والجمع والتفريق ولم يفسر الرطوبة واليبوسة الا باللوازم الانفعالية من قبول التشكل
والتفرق والاتصال   او وجدت منسوبا الى الحرارة والبرودة عطف على
قوله انك تجد منها في كل باب منها اذا اعتبرته يعني اذا اعتبرت كل باب من القوى
الفعلية غير الحرارة والبرودة تجد اجساما توجد عديمة الجنس لذلك الباب او تجد ذلك
الباب منسوبا الى الحرارة والبرودة والمراد بكل باب منها كل كيفية فعلية غير الحرارة
والبرودة يعني ان كل كيفية عديمة فاما ان يكون تلك الكيفية منسوبة اليهما او يوجد جسم يعرى
عنها   الاجسام العنصرية الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة
والاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منها حتى جسم خال عن الكيفيات المبصرة ويوجد
جسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المشمومة وجسم
خال عن الكيفيات المذوقة بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لا يوجد جسم خال
عنها وذلك لان الاحساس بكل من الحواس الاربعة لا يتحقق الا بجسم يتوسط بينها وبين
المحسوس كالهواء فان للابصار والسمع والشم يتوسطه والماء فان الذوق يتوسطه
وذلك الجسم المتوسط يجب ان يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع ان يكون متوسطا
بين نفسه وغيره مثلا الواسطة بين الذائقة والمذوق يجب ان يكون خالية عن
سائر الكيفيات المذوقة والا لكان الشيء اليه لنفسه واما الملموسات فلا يحتاج الى
متوسط فلا يخلو الاجسام عنها واما قوله وايضا فهو اشارة الى الحكم الآخر وهو ان الحيوان قد
يخلو عن المشاعر الاربعة ولا يخلو عن اللمس وكذلك الى ما ذكرنا من الحكم ومن الملموسات
يعم الاجسام وان اللمس يعم الحيوانات سميت اوائل المحسوسات   ويستدل
بذلك على عدتها فيقال العنصر اما حار او بارد وكل منها اما رطب او يابس وضرب الاثنين

في الاشراق ويستدل عليها اي على عددها ايضا بان العنصر اما خفيف
او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق وهو النار او بالاضافة وهو الهواء والثقيل
اما ثقيل بالاطلاق وهو الارض او بالاضافة وهو الماء وقال وهذا الفصل مشتمل على
الاستدلال بالاعتبار الاول وانما اقتصر على الاستدلال والمراد ظاهر ما دل
على ماهيات العناصر والاستدلال لفظ اخر فان الاستدلال في
المعارف هو اكتساب التصديق والمراد ههنا اكتساب التصور
ويشبهه بحس وتصاعد النار اذا اثرت في الماء بوقعه منه
بخار وليس كذلك لان النار يلطف اجزاء مائية ويخففها فيختلط باجزاء هوائية
كائنة في الماء وتصاعد الى حيز الهواء فيشبه الماء بالهواء علو صيرورته لطيفا
خفيفا وتصاعد الى حيز الهواء ولولا الهواء اسخن من الماء لم تتشبه به حين ما يسخن
قال الامام في شرحه لما استسخنه الله تخين وفي البخار اجزاء هوائية فسخونة الماء
سبب لانقلاب الماء هواء ولولا السخونة امر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا لانقلاب
الماء هواء وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ
لان الاستدلال بتشبيه الماء بالهواء وتشبيهه ليس بكونه هواء فان الشيء لا يكون
شبيها لنفسه واليه اشار بقوله لا بكونه هواء فان ذلك ليس تشبيها
لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم مشتملة على الاستدلال لا الاستدلال
باختلاف الامكنة على تباين الصور متوقف على ان للعناصر حركات و
ميولا طبيعية مختلفة لكن ههنا احتمالان احدهما ان يكون حركات العناصر لا
تميلها الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر وذلك اما بجذب من العنصر الكلي
الذي يتحرك اليه او بدفع من العنصر الذي يتحرك عنه مثلا حركة جزء الهواء من مكان
النار الى مكانه اما لاجل الهواء بجذبه او لاجل النار يدفعه ولا جزاء باقي العناصر

والسبب كون الشيء حيث الكل

كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل يضغط غيره بسبب والاخف يندفع فيطفو وما ذكره
الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعا فيقول تغيرات الاجسام الاجسام
متغيرة في الصور او في الكيفيات وتغيرها في الصور كون وفساد آني وتغيرها
في الكيف استحالة زمانية وذلك لان الصور لا تشتد ولا تضعف بخلاف الكيف فان الصورة
لو كانت تشتد لم تكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد وفي وسطه لان حصول الصورة
تدريجي فهو لا تحصل الا في انتهاء الاشتداد فيكون المادة خالية عن الصورة
في الاول والوسط وانه محال وهذا المحال لا يلزم من الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف
وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول
الاشتداد او وسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة
وتمام الكلام سيجيء ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر اثنا عشر والشيخ
اقتصر منها على اثبات اربعة انقلاب الهواء ماء وانقلاب الهواء نارا وانقلاب
الارض ماء وبالعكس فورد سؤال لم اختار الشيخ هذه الانواع الاربعة
دون غيرها والجواب ان المقصود من هذا الفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر
واشتراك الهيولى على ما صرح به الشيخ في اخر الفصل بقوله فهذه الاربعة قابلة للاستحالة
بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة واثبات الثلثة لا دخل لها فيها اما الاول فلانه
يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي والمطلوب اثبات الكون والفساد
في جميع العناصر لا اثبات جميع انواع الكون والفساد في العناصر واما الثاني
فلانه متى ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت ان هيولى النار هي هيولى الهواء ومتى ثبت
انقلاب الهواء ماء ثبت ان هيولى الهواء هي هيولى الماء ومتى ثبت انقلاب الارض
ماء ثبت ان هيولى الماء هي هيولى الارض فثبت اشتراك الهيولى بين الكل فلما كفى
الانواع الثلثة في اثبات المطلوب فما الفائدة في ايراد النوع الرابع فاشار الشارح

الى جواب السوال بان قال انواع الكون والفساد وان كانت اثنا عشر الا ان الانواع
الاولية ستة اذ الاطراف لا تكون من الاطراف فكان قصد الشيخ اثبات الانواع
الستة الاولية لكن النوعين منها مشهوران ظاهران فتركهما فبقي اربعة انواع في
محل الاراد و اجاب فان قلت لم اختار الاربعة فنقول لانها اولية والباقية متوسطها فكان
اولى بالاثبات واذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة فنقول للشهرة الباقية
فان قلت عدم تكون الاطراف من الاطراف ينافيه ما قد سلف في الصاعقة
من انها اجزاء نارية فارقها السخونة فهي اجزاء النار تعقد وتكون اجزاء ارضية صلبة
فنقول المراد ان الاطراف لا تكون من الاطراف في الاغلب وهذا كاف فيما قصد
الشارح من بيان المناسبة ولو كان حدوث الصاعقة واقعا لكان في غاية الندرة
واعلم انه لو بين انقلاب الارض ماء وانقلاب الهواء ماء وانقلاب الهواء نارا او بالعكس
كان فيه حسن ترتيب ولو اثبت انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب
الماء ارضا كان البيان باظهر الانواع اما الاول فلظهوره في انطفاء النار واما
الثاني فلظهوره في البحار واما الثالث فلظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار قوله
فاستشهد عليه بشيء اي استدل على تكون الهواء ماء بدليل احتمال الاناء
الفضي او النحاسي او ما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد جدا فانه يحدث على ظاهره
قطرات الماء بشكل القطرات لا يخلو عن ثلثة اقسام اما ان يكون من داخل الاناء او من الرشح
خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل الترشح وان كان من خارجه من الهواء
المطيف بالاناء فاما ان يكون بطريق الكون منه او لا كما ذهب اليه ابو البركات
فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها
وجدت حرارة الهواء اياها لم يمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد
الاناء الهواء الذي يليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت

تنزل واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء
كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصعدها وعلى تقدير بقاء
شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور اما نفادها او تناقصها او تباعد ازمنة حصولها
لكن الوجود يخالف جميع ذلك واما الرشح فباطل ايضا لانه لو كان الندى بطريق
الرشح لم يوجد الندى الا في موضع الرشح وليس كذلك والى اشار بقوله ولا يكون
ليس الا في موضع الرشح فنقول ليس الا في موضع الرشح قضية نفاها بقوله لا يكون
وانما لم يقل ولا يكون في موضع الرشح مع ان قوله ليس الا في موضع الرشح في قوة قوله
في موضع الرشح لان قوله ليس الا في موضع الرشح يفيد انحصار الندى في موضع الرشح
وقوله في موضع الرشح لا يفيد الا وجود الندى في موضع الرشح وليس المقصود
نفي وجود الندى في موضعه لانه ربما يوجد في موضعه بل نفي الانحصار وهذا معنى
قول الشارح فدل على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح الخ ولما انحصر الاقسام
في الثلثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذا هواء استحال ماء
ويقرر سوال بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورته
النوعية فلم لا يجوز ان يكون الهواء اذا صار ماء فليس ذلك لان صورته الهوائية قد
زالت بل لان كيفيته من الحرارة قد زالت الى البرودة وان كانت
الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في سائر الانواع قال الشارح هذا
انكار للحس فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انها هواء
ثم لو جوزنا ان يكتسب الهواء كيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجوز ان يكون جميع
العناصر جسما واحدا يكتسب بعضه كيفية النار وبعضه كيفية الهواء وبعضه كيفية
الماء والارض فلا يكون شيء من العناصر موجودا الا ذلك الجسم غير العناصر على ان الهواء
اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرد فان ذكر البرد لم يزل تلك الكيفية عنه فبقاء
ذلك الكيفية

المانع من زوال السبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة تستحفظها
وقيد بالاول لان بعض المركبات اركان للبعض هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان انها
اجزاء المركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم وهي باعتبار جزئيته المركبات استقصات
لا اركان   ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ما مر اشار الى
ما ذكره من ان الخفة هي الميل الى الفوق والثقل هو الميل الى التحت واعلم انه لا يراد بالخفيف
ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا لانه اذا حصل في حيز
الارض تحرك عنه بالطبع لتطفو عليها وليس كذلك لتوجهها الى جهة السفل بل الى جهة
الفوق بالضرورة وانما المراد به ما يكون حركته الى جهة الفوق وح اما ان يكون جميع
الحركة الى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق او لا يكون وهو الخفيف الغير المطلق
وكذلك الثقيل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفل فان الهواء اذا حصل في حيز
النار نزل عنه بالطبع وهو متوجه الى جهة السفل بل المراد ما يكون اكثر حركته
الى جهة السفل وح اما ان يكون جميع حركتها اليها وهو الثقيل المطلق او لا وهو
الثقيل الغير المطلق فانحصار الخفيف في القسمين والثقيل في القسمين ظاهر واما
انحصار ذوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقيل فليس بظاهر   و
الخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه اذا تحرك في اكثر المسافة الى المحيط
يكون فيه ميل صاعد والميل الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه واذا
تحرك في بعض الاوقات عن المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط هو الثقل فيكون
ثقيلا من هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت فعلى هذا يكون للهواء
حركتان صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان فيلزم
ان يقتضي جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين وانه محال اجاب بان تضاد الحركات
باعتبار تضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض

الى السواد واما بالاعتبار كالحركة من العلو الى السفل وبالعكس وههنا ما اليه الحركتان
واحد فلا تضاد ان والثاني الذي اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط
فهو عند المحيط بعد اي لما تخلف عن النار يكون ثقيلا بالنسبة اليها لكنه لانه لما كان
متوجها الى المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالاضافة وانما قال خفيف ليس بمطلق
ولم يقل خفيف مضاف لوجهين احدهما ان القسمة الى خفيف مطلق وخفيف ليس
بمطلق قسمة دائرة بين النفي والاثبات فيكون حاصرة بخلاف القسمة الى خفيف مطلق
وخفيف مضاف والثاني ان الخفيف الذي ليس بمطلق مساو للمعنيين المذكورين والخفيف
المضاف لا يقع في التحقيق الا على المعنى الاخير لان المعنى الاول وهو انه لا يريد خفيفه
المحيط وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثاني فانه معتبر له النار
بالتخلف عنها فان قلت   فالهواء خفيف بالاضافة الى النار وليس كذلك
نقول انما كان خفيفا بالاضافة لانه يعقل بالقياس الى النار ويكون خفته اضافية
بالقياس الى النار فقوله فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير ظاهر
يقتضي ان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الاول وليس كذلك لكن المراد ان
الهواء ليس خفيف مضاف الا بالمعنى الاخير لان المعنى الاول لا اضافة فيه الى غيره وفيها
نظر اما في الاول فلان الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب والايجاب كذلك
يكون بين الايجابين اذا كان احدهما في قوة سلب الاخر والخفيف المضاف في
قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا ان الخفيف هو ما يكون اكثر مسافة حركته الى
جهة الفوق اما ان يكون جميع مسافة حركته الى جهة الفوق او لا يكون وهي منفصلة
حقيقية قطعا واما الثاني فلانه ان اريد تساوي الخفيف الذي ليس بمطلق المعنيين
شمولهما فذلك ظاهر البطلان وان اريد انه يحتمل كل واحد منها على سبيل
البدل فالخفيف ايضا كذلك كما صرح به من انه مفسر بالمعنيين ولعل المراد بحمله عبارة

بالقياس صح

الكثرة

النقل والاضافة حتى لم يحصر في عبارة السلب ظاهر بطلان الايجاب وعبارة الخفيف المضاف
مشتملة على الاضافة على الغير وانما هي في المعنى الاخر وكان الامام اشار الى هذا في شرحه
للكلام الاول في حصر الاركان كاف اي لو قيل الجسم العنصري اما خفيف مطلق او ليس واما
ثقيل مطلق او ليس كفى في بيان انحصاره في الاربعة واما لو قيل اما خفيف مطلق وهو
النار او لا لم يكف في الانحصار ما لم يبين انحصار الخفيف المطلق في النار والاقسام الباقية
في العناصر الباقية وحينئذ يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى كما ذكره الامام وهي ان المكان الواحد
يمتنع ان يستحقه جسمان بسيطان وما قول هذه المقدمة لا بد منها ههنا لان الشيخ لم يزعم
ان الاجسام ذوات الحركة المستقيمة منحصرة في الخفيف المطلق والثقيل المطلق وغيرها
بل زعم انها منحصرة في العناصر الاربعة بقوله وبالحري ان يسمى ها هنا ذوات الحركة المستقيمة
فلم يكن بد من بيان انحصار الخفيف المطلق في النار وغيره في الثلثة الباقية
ويشكل الشارح اعلم ان في هذا الفصل بحثين احدهما ان ذوات الحركة المستقيمة منحصرة في الاربعة انها م
وبين هذا بحسب جهاتها وثقلها والثاني استقصاء المركبات بحسب الى ما يغلب منها وبين هذا
بحسب الاستقراء ويتكلم الامام على كل واحد من البحثين اما على الاول فبان الهواء لا يشاهد صاعدا
فيه والا لكنا اذا صعدنا ما بيدنا الى الهواء احسسنا بمدافعته الى الفوق كما اذا وضعنا بيدنا تحت
الماء وجدنا بيدنا مدافعة الى اسفل ولما لم نجد منه المدافعة الى الفوق علمنا انه ليس صاعدا وجوابه
ان الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما يكون فيه كما انطبق مركزه
على مركز العالم وليس كذلك اذا كان منفصلا والهواء متصل بكل فلا احساس به بالفعل واما
على الثاني فبان النار ليست جزءا من المركبات لوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا وردت عليها الماء
فحط الاجزاء والارض ينطفئ والثقلان غالبان على البدن فيكون اجزاء النار منغمرة في الاجزاء الارضية والمائية
فكيف لا ينطفئ وجوابه ان حافظ البدن على حالها كما حفظها عن الانفكاك مع تداعيها اليه ومنه بالزوال
بعد وثانيهما ان حدوث النارية في المركب اما بالنزول عن حيزها وهو باطل اذ لا قاسر هناك

واما

واما بطريق الكون في المركب وهو ايضا باطل لان الزيادة كما جزء يعرض من المركب لكونه مخلوطا بغير
النار من سائر العناصر يكون استعداده لقبول الصورة النارية اقوى من استعدادها للصورة
النارية انه ربما يصير استعدادها للنارية اقوى بواسطة اسخان الشمس واشعة
الكواكب والمركبات يلزمه الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب وصورة
البسيط اما ان يكون مع الشعور والارادة وهو الصورة الفلكية او لا يكون وهي الصورة العنصرية واما
نشو صورة المركب فاما ان لا يكون لها شعور ونماء وهي الصورة المعدنية او لا يكون والاخير اما ان لا
يكون لها حس وحركة وهي النباتية او يكون وهي الحيوانية وجميع هذه الصور كمالات اولى
فان الكمال منوع او غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول فانه اول شيء يحل في المادة
ويوصف بالمزاج فانه يحل اولا في المادة ثم يستعد به الممتزج لحصول صورة منوعة و
قد صرح في اول الفصل بان الامزجة معدة نحو خلقة مختلفة والحاصل ان الاولية
بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المترتبة على الصورة ويدل قالوا النفس كمال اول
لجسم طبيعي آلي وحكموا بانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول اول شيء يحل في
في المادة ان كان ماديا والمراد بالحلول التعلق بالمادة اعم من الحلول وغيره والحاصل
انه اذا امتزجت العناصر وتفاعلت يحصل للممتزج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممتزج
نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر ثم يترتب عليها كمالات اخر فتلك الصورة
الصورة المتعلقة بذلك الممتزج الذي صار نوعا هي الكمال الاول وليس هذا الاختلاف
اي اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس لا بد ان يكون له سبب فسببه اما الهيولى او
الجسمية او المفارق وهو باطل او الصورة النوعية للبسائط وحينئذ يكون الاختلاف اما بحسب
نفسها او بحسب اختلاطها والاول باطل ايضا والا لم يعد الاختلاف عن اربعة لان الصور النوعية
اربعة واذا كان كل واحد منها علة للاختلاف لم يزد على اربعة اختلافات فتعين ان يكون
الاختلاف بحسب اختلاطها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب اما في التركيب فلانه يختلف باختلاف

معاد نوا الاستعصات وانما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فلان الامزجة المعدة لفيضان الصور تختلف وكذا

فلكل جنس منها مزاج جنسي لما كان يختلف بحسب اختلافه فوا ذوا الاستعصات وكيفيا(تها)

في النسبة فلكل مزاج من امزجة الجنس والنوع والصنف والشخص حد افراط وتفريط اذا خرج عنها

بطل التركيب وسمي الامتداد المتوسط بينهما عرضا وهو عرض متسا(و)قيه(ا) فعرض المزاج الشخصي جزء عرض المزاج

الصنفي وهو جزء عرض المزاج النوعي وهو جزء عرض المزاج الجنسي وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة

من الكمالات الثانية الصادرة من الكمالات الاولى لقائل ان يقول هذا انما يتاتى لما صدر الفصل

من الامزجة بمعنى نحو الصور النوعية فانها لا تكون صادرة عن الصور التي هي الكمالات الاولى

ويمكن الجواب عنه بان الامزجة كمالات صادرة عن صور البسائط فان الكيفية المتشابهة

الحاصلة بعد تفاعل العناصر اعني المزاج ان قلنا انها هي الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار

كما يقوله الاطباء فظاهر حصولها من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيفياتها

بالمس كما يقوله الحكماء فامكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط (الصور) وامكن ان يكون من الصور

فان ذلك من الاحكام التي ليس علينا بيان الجزم وكفى هذا القدر في بيان المناسبة والانسب

ان يقال انما احتاج الى التفرقة (بين) المزاج انما يحصل اذا استحالت العناصر في كيفياتها مع بقاء

صورها ولولا المغايرة بينهما لما كان كذلك واستدل على المغايرة بثلث حجج الحجة الثانية

منها اتم الحجة الاولى تخص كيفياتها الملموسة الاربعة التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

والحجة الثانية تعم الكيفيات فان الكيفية مطلقا تقبل الاشتداد والضعف والصور لا تقبلها

لكنها مختصة بالعناصر لان كيفياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الافلاك لا تقبلها

والحجة الثالثة تعم الكيفيات والكميات وسائر الاعراض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية تزول مع بقاء

الصور النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرودة عنه وقد يجمد فيزول السيلان عنه بطبعه مع ان

مائيته محفوظة في الحالين قال الامام ويمكن الحجة لا تتمشى في سائر العناصر فان النار لا تبقى نارا

بعد زوال الحرارة عنها والهواء لا يبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لا تبقى ارضا بعد زوال

اليبس عنها قال الشارح ان اراد بقوله هذه العناصر لا تبقى بعد زوال كيفياتها انها لا تبقى مطلقا

سواء كانت في حال البساطة او التركيب فهو ممنوع وان اراد انها لا تبقى في حال البساطة فمسلم

لكن لا يلزم انها لا تبقى حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى

يلزم من انتفائها انتفاؤه ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب وهذا الكلام عند التحقيق استفسار

ومنع على المنع فان قول الشيخ ولكل واحد من هذه العناصر صورة مقومة منها تصدر كيفياتها

المحسوسة يقتضي مجاوزة الفرق من جميع صورها وكيفياتها وقول الامام الحجة لا تظهر الا في

الماء فان بقاء صور سائر العناصر مع زوال كيفياتها ممنوع فانه لا معنى لعدم مشي الحجة

الا منع بعض مقدماتها الحجة الثانية تركيب القياس هكذا الصور لا تشتد ولا تضعف

والكيفيات تشتد وتضعف فالصور ليست بكيفيات والشارح نبه على المقدمتين بما قال

وبما قال انا لا نسلم ان ... لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرا كانه يدعي انهما بينتان

حتى لم يتوقف الحكم فيهما الا على تصور الصور والكيفيات وتصور الاشتداد والضعف

كما يحققهما واستدل الامام على حقيقة الصغرى بان الصور لو اشتدت او ضعفت

فعند الضعف لا يخلو اما ان يكون نوع الصورة باقيا او لا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك

بطلانا للصورة لا ضعفها وان كان باقيا كان الضعف بدخول عرض فالضعف لا يكون في

ذات الصورة لانه زال وبقي ذات الصورة كما كانت والا فقوله لا يكون ذلك اضعافا للصورة

موجود في ضعف الصورة فلو كان الاستدلال هنا الاستداد الكائن المفروض اشتدادها

فاجتمع الضعف والاشتداد في حال واحد وانه محال وقد صرح في شرحه بذلك وكذا انكار

عند الاشتداد ان نفي كان الاستدلال في العوارض والاالزم بطلانها ونقض هذا الدليل

بالكيف ثم قال وان صح هذا الدليل بطلت الكبرى وان لم يصح فلا يتم صدق الصغرى ففي

قوله فان لم يصح بطلت الاخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول

فالاولى الاقتصار على المنع معنى الاشتداد ... الاستداد يوجه المحل اليه

بزوال ... نعم انه لم يكن الاستداد ... الى الاستداد الذي كان في ... الصورة

البس عنها

غاية بأنواع مختلفة الحقيقة في حال غير قار يوجد كل واحد منها في آن ولا يبقى شيء منها إلا كما
أن الماء يتسخن بالنار يسيرا يسيرا والضعف انصراف المحل عن الغاية بأنواع كذلك كالماء
المسخن إذا فارقه النار يبرد شيئا فشيئا وتوضيحه أن الاشتداد والضعف حركة ولا شك أن الحركة
إنما يتحقق إذا كان للمتحرك حالة في كل آن لا يكون له قبل ذلك الآن ولا بعد تلك الحالة
فكما أن الجسم إذا تحرك في الأين يكون له في كل آن يفرض حصوله في مكان مغاير لحصوله في مكان آخر
وهذه الحصولات لا يبقى آنين فكذلك إذا تحرك في الكيف يكون له في كل آن كيفية لا تستقر
فإذا تبدل الحال كذلك على محل فلا بد أن يكون ذلك المحل متقوما بدون الحال فيكون عرضا
بخلاف الصورة فإن المحل لا يتقوم بدونها فيمتنع تبدلها عليه هذا هو خلاصة الكلام لا يقال
إن أريد أن الهيولى لا يتقوم بدون الصورة فهو ممنوع فإن الهيولى شخص واحد مستمر على تعاقب الصور خصوصيت هم
وإن أريد أنها لا يتقوم بدون مطلق الصورة فهو مسلم لكن لا يمنع ذلك من توارد الصور المشخصة
المحددة أو المتوحدة عليها لأنا نقول الهيولى في نفسها لا توجد الأشياء بالقوة والذات الغير المحصلة
بالفعل يستحيل أن يتحرك من شيء إلى شيء فلو تحرك في شيء لم يكن بد أن يكون لها صورة بالفعل فيمتنع
أن تتحرك في الصورة بالضرورة ولينظر في ألفاظ الشرح عسى أن ينبسط نقاب الخفاء أما قوله
هو اعتبار المحل الواحد الثابت على حال فيه غير قار يتبدل نوعه إذا اشتد فإنما وجد الحال
الغير القار واعتبر تبدل نوعه عند القياس إلى أن المحل الكيفية الغير القارة واحدة في
الخارج وتعدد الأنواع وتبدلها إنما هو بالفرض عند فرض الآنات ومقايسة ما يوجد منها
في آن إلى ما يوجد في آن آخر وهذا هو كلام الفارابي أن تلك الأنواع بالقوة والآنات المتتالية
بالقوة وح يحمل ما يورده ههنا ونقول لو تحرك الجسم في الكيف فإما أن يكون له كيفية واحدة في
الخارج أو كيفيات متعددة فإن كان له كيفية واحدة فلا حركة في الكيف إذ لا معنى لها إلا
الانتقال من كيف إلى كيف وإن كان له كيفيات متعددة فإن وجد شيء منها في أكثر من آن
واحد فقد انقطع الحركة لما مر أن الحركة لا يتصور إلا إذا كان للجسم في كل آن يفرض حالة لا يكون له

قبله

قبله ولا بعده ولو وجد شيء منها في آنين كان له حالة في أن يكون له تلك الحالة فيما قبل ذلك
الآن أو بعده وإن لم يوجد كل منها إلا في آن واحد لزم تتالي الآنات وإنه محال أو
تعاقب الأشد إما أن يكون من نوع الأضعف أو لا يكون فإن كان من نوعه فإما أن
يكون الضعيف باقيا عند وجود الأشد أو لا يكون فإن بقي عند وجود الأشد
يلزم اجتماع المثلين وإن لم يبق بل يحدث الأشد فرد آخر من نوع الضعيف فيكون
النوع مقولا بالتشكيك على أفراده وإنه محال وإذا لم يكن الأشد من نوع الضعيف فهذه
الأنواع لا شك أنها آنية فإما أن يكون بين الآنات زمان أو لا يكون فإن لم يكن لزم
تتالي الآنات وإن كان بين الآنين زمان لم يكن الحركة متصلة قطعا فقد بان أن الحركة
في الكيف فنقول هذا معارض بالحركة في الأين والوضع فإنه لا شك في تحققهما مع ورود
مثلها فإن الجسم لو تحرك في الأين فلا يخلو إما أن يكون له من مبدأ المسافة إلى انتهائها أين واحد
شبهه عامه أو أيون متعددة فإن كان له أين واحد فلا حركة في الأين وإن كان له أيون متعددة
فإما أن يكون الجسم في شيء منها أكثر من آن واحد فينقطع الحركة أو لا يكون في كل منها إلا آنا
واحدا فيلزم تتابع الآنات أو نقول الأيون المتعددة إنه فإما أن يكون بين الآنات
زمان أو لا يكون ولا مخلص عن الشبهة إلا بأن يقال للجسم من أول المسافة إلى آخرها
أين واحد مستمر وهو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر ويتعدد بحسب تعدد
حدود المسافة وحدود المسافة بالفرض فلا يكون تعدد الأيون إلا بحسب الفرض وكذلك
نقول للمتحرك كيفية واحدة ولا يلزم أنه لا يكون له حركة وإنما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية
قارة وليس كذلك لأن كيفية الجسم وإن كانت واحدة إلا أنها لا يستقر بمعنى أنها في كل آن يفرض
يكون له كيفية أخرى فتعدد الكيفيات لا يكون إلا بالقوة وإنما يتبدل نوعه لأن
الكيفيات الغير القارة لا يكون أفراد النوع واحد كما تقرر عندهم أن الماهية واحدة لا
تقبل الشدة والضعف فيمتنع أن يكون النوع والجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته واعلم

انه ليس كلما تحقق حركة يتبدل انواع ما فيه فانه مخصوص بالحركة في الكيف لقبول الشدة
والضعف واما الحركة في الاين والوضع والكم فلا يتبدل فيها الا تشخصات افراد النوع و
اما قوله فحينئذ يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين فيحتاج الى ذكر
الان فمعناه ان كل ما يوجد من انواع الكيفية في آن لا يكون هو ما يوجد في آن قبله
ولا هو ما يوجد في آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه لولا ذلك لم يتحقق الحركة
واما قوله فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال فبيانه انهم اختلفوا في نسبة
الحركة الى المقولات فالمحققون على ان الجسم يتحرك فيها ومنهم من زعم ان المقولة نفسها تتحرك
حتى ان التسخن هو حركة الحرارة والتسود حركة السواد وربما تمادى بعضهم في مذهبه
فقالوا الجوهر ايضا فارو منه سيال وابطل الشيخ مذهبهم بانه اذا اشتد السواد
فان لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا حال اشتداده لاستحالة اشتداد المعدوم
وان بقي موجودا او قد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة في ذات السواد بل في عوارضه ولا
شك ان هذا آت في حركة الجوهر في نفسه فان هو قيل يحرك الجسم في السواد فربما اجاب
باحساس ان السواد لا يبقى والجسم هو الذي يتحرك في طبقات السواد وهو موجود وان انعدم
السواد لكن يرد على هذا الرد ان ذلك السواد لو انعدم فان لم يحدث في آن انعدامه سواد
اخر ينقطع الحركة ضرورة ان الحركة في السواد انما تستمر باستمرار السواد وان حدث
فان بقي ربما ما ينقطع الحركة ايضا وان انعدم وحدث في اخر فهل الانواع متتالية
اشبه ويعود الاشكال فالجواب الحق احساس بقاء السواد ولا يلزم ان لا حركة في ذات
السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو غير قار على ما تقرر واذا تقرر هذا فقد تبين ان الدليل
الاول الذي استدل به الامام على ان الصورة لا تشتد ولا تضعف فهو لا
يدل الا على عدم اشتداد الصور بعينها وعدم ضعفها لا على اشتداد المحل عدم صح
[illegible] في الصورة وعلى هذا لا ينتقض بالكيفيات فان الكيفيات ايضا لا

تشتد ولا تضعف وانما يشتد الجسم فيها ويضعف واما قوله واما الحال الذي يتبدل
هويته المحل المتقوم به او هو الصورة فيقال عليه هوية الهيولى لا يتبدل بتبدل الصورة
فان تشخصها بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة والجواب ان المراد بالهوية ليس
تشخصها بل وجودها بالفعل فان الهيولى قبل تبدل الصورة شيء موجود بالفعل
كالماء وبعد التبدل شيء آخر موجود بالفعل كالهواء فلا يتصور فيها الاشتداد و
الضعف وذلك لان المتحرك من حال الى حال لابد ان يكون بعينه بعد الحالة هو الذي كان قبل تبدل
حاله فلو تحرك الهيولى في الصورة كان قبل تبدل الصورة شيئا وحقيقة وبعد تبدلها
حقيقة اخرى فلا يكون هي هي في الحالين فامتنع تحركها مثلا مادة الماء لو تحركت في
الصورة المائية فالضمير في قوله لامتناع تبدله يعود الى الصورة ساوى الحال اي لامتناع
تبدل الصورة في الحركة على محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها ويحتمل ان يعود الى الحال
المذكور فالتقدير لامتناع تبدل الحال الذي يتبدل هوية المحل بتبدله على محل هو هو في
الحالين وكانه قال لامتناع تبدل الحال الذي يتبدل هوية المحل بتبدل الحال وايضا لو
تواردت الصور على الهيولى لزم تحقق حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس
هو اما انه لا يكون هو هو فلان تبدل الصورة يستلزم تبدلها فلا تبقى هي هي واما انه
لا يكون هو ليس هو فلان توارد الصور لا يكون الا ان يكون الهيولى باقية على ما كانت
فيكون هي هي فلو تبدلت الصورة على مادة الماء فاما ان تبقى ماء وهو يمنع لزوال المائية عنها
واما ان لا تبقى ماء وهو ايضا محال لان تبدل الصورة فيها يقتضي كونها ماء بعد التبدل كما كانت
ماء قبل التبدل فيكون للمادة المائية حالة متوسطة بين كونها ماء وكونها ليست ماء لكون
التي هو بعد التبدل هو قبله وكونها ليست ماء لكون الشيء هو بعده ليس هو قبله
وايضا فان حركاتها وسكوناتها بالطبع لما كان للعناصر حركات وسكنات طبيعية وقد مر
ان الطبيعة هي المبداء للحركات والسكنات فلابد ان يكون في كل عنصر طبيعة هي مبداء حركته

الصورة في اول تحركها يكون ماء وانما يتحقق حركتها اذا كان بعد الحركة ايضا ماء فيمتنع ان يتبدل عليها الصورة صح

وسكونه ثم ذكر منها الكيفيات المحسوسة منبعثة عن صورها النوعية فيكون لكل عنصر صورة نوعية
فيه منها على ان الصورة النوعية هي الطبيعة بعينها فقوله المستلزمة والضعيفة التي يكون احد انواع الحركات
الاستعداد والضعف فيها احد لانواع الحركات سيذكر في هذا الموقف فان استعدادها
وضعفها وكونها من انواع الحركات لا دخل لها في انبعاث الكيفيات عن الصورة
العناصر اذا امتزجت لما كانت للعناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت
فيكون كل واحد منها فاعلا ومنفعلا فلا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من
حيثية واحدة كما ذكر بل كل واحد منها يفعل بصورته وينفعل في كيفيته ولعل المراد بقول بصورته صح
سيجيء تفعل الصورة النوعية في مادتها بذاتها وفي غير مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت
صورة عنصرية في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفيته فيعود المحذور ضرورة ان الكيفية المتوسطة
يكون غالبة والكيفية المنفعلة يكون مغلوبة لانا نقول ان المنفعل ليس هو الكيفية
بل المادة المتحللة في الكيفية لانا نقول الحس يعلم بالضرورة ان الكيفية تنكسر في حد نفسها
او لا ترى ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد ينكسر حرارة الحار وبرودة البارد فاذا كان الكسر
بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة مغلوبة واما اذا كانت للمادة
منفعلة في الكيفية يكون الكيفية مغلوبة بالضرورة فيعود المحذور المذكور ولعل المخلص
عن هذا ان المراد ان كيفية واحدة تكون غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من
جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة فتامل   قال الفاضل الشارح لو حمل
هذا التضاد على الحقيقي خرج المزاج التام كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت
عن حد مطلق المزاج لان مزاج الزيبق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت لتناسبهما و
حصولهما عن كيفيات منكسرة فلا بد ان يراد بالتضاد التخالف وهذا حمل الكلام على غير مصطلح
المصطلح من غير ضرورة فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها
يابس وكما ان بين السواد والبياض تضادا وغاية خلاف كذلك بين الحرارة والبرودة

والرطوبة

ألى

والرطوبة واليبوسة قال حاصل القول في المزاج اي بقاء الصور النوعية واستحالة كيفية
كل واحد منها فيكون مبنيا على اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربع لكن الشيخ اثبت
الاستحالة الى الحرارة والبرودة بان الماء الحار يصير باردا وبالعكس واما استحالة النار والارض
في اليبوسة واستحالة الهواء والماء في الرطوبة مع انحفاظ صورها النوعية فلا فالجواب
ان تحلل المركبات يدل على انها ممتزجة من العناصر فانه اذا قطر المركب في القرع والانبيق
حصل ارض وماء وهواء وذلك يدل على انها كانت موجودة فيه واما النار فلا بد منها
اذ لا بد من حرارة طابخة للمركب وهي حرارة النار فلما اشتمل المركبات على العناصر ولا شك
انها متشابهة الاجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبتت
جميع الاستحالات   والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان
الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد يفعل كل منهما في الآخر وانفعال البارد من الحار انما هو من
الصورة المائية وهي مبردة بالذات فلولا ان تأثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل
البارد منها   فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة القائلون بالخليط
قالوا ان الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة الحنطة
واجزاء على طبيعة الشعير وهكذا وهي مختلطة جدا فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لانجذاب
المتشابهات بعضها الى بعض احس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير في الطبيعة وكذلك
الكيفيات التي تحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التي لها تلك الكيفية كانت
كامنة في الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا تسخن لم يستحل في كيفيته بل ان اجزاء نارية كمنت فيه كمنت
فبرزت بسبب ملاقاة النار واحدثت زعموا ان اجزاء نارية تدخل في الماء من الخارج فاختلطت
بالاجزاء الباردة فاحس بالكل كانه حار واما دعاهم الى ذلك الحكم اما الى انكار التغير في الصورة
فامتناع كون شيء عن لا شيء فان اللحم مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لا شيء واما الى انكار الاستحالة
في الكيف فامتناع صيرورة شيء آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا فالجواب عن الاول

بان المادة مشتركة فيزول عنها صورة ويوجد فيها اخرى بحسب استعدادها وليس هذا وجود
شيء عن لا شيء محض وعن الثاني ان الماء كان باردا فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال البرودة
عنها والتكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس بعيد   واما اقتصر على الحكم والخضخضة وما
ذكر الخلخلة لما ذكر في بيان ابطال المذهب الاول لان الكمون والبروز فيها اغرب وقال
الامام لا حاجة الى القول بالكمون اما كان فيها لانها تسخنان حسما بارد او هو الماء والارض
واما الخلخلة فانها تسخن الهواء ويتم غير محتاج الى الكمون فيه لان الهواء حار ويصير بالخلخلة
عما خالطه من الارضية والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى ولا خفاء في ان هذا الوجه
اولى   يريد بان النار المرئية ليست ببسيطة حاصلة لان النار الصرفة شفافة غير مرئية
واما تكون مرئية بلونه لتعلقها باجزاء ارضية يستضيء بضوئها فيها وجوه عو بيان اما الاول
فلان النار حيث يكون قوية ممكنة من احالة الاجزاء الارضية الى نفسها كما في اصول الشعل يكون
شفافة لا ظل لها واما الثانية فلان النار اذا كانت ضعيفة لا يمكن من احالة الاجزاء الارضية
كما في راس الشعلة يقع لها ظل والظل انما يكون للاجسام الارضية   المحلل الثالث
المصاعد لاكتساب الحرارة لا بد منها من تقديم مقدمة هي ان الحرارة اذا عملت في الجسم الرطب كالنار
في الماء فما ارتفع منه سمي بخارا واذا عملت في الجسم اليابس كالنار في الحطب فما ارتفع منها سمي دخانا
والبخار اجزاء مائية تلطف بالحرارة فتصاعد مختلطة باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية
تلطف بالحرارة مختلطة بها الثالث ان البخارات لغلظها لا تصعد الى غاية كرة الهواء بل تتفقد دونها
فلا بد من هواء لا عارضه لكن منه ما يلي كرة النار متكون حار لحرارة النار ومنه ما لا نار تقيد بل على
طبعه وما فيه البخارات فمنه ما جاور الارض ويسرى اليه سخونة الارض وفيه ايضا
اجزاء ارضية تستضيء باضواء الكواكب سعر ومنه ما لا يسري اليه سخونة الارض ولا يكون
فيه الا محض البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون فيه برودة عظيمة فلهذا كان للهواء اربع
طبقات طبقة الهواء الحار بالنار وطبقة الهواء الصرف وطبقة الباردة التي يحل منها

المطر والثلج الى غير ذلك والطبقة المجاورة للارض ثم الدخان اذا ارتفع من الارض يعلو البخار
لان حفظه للحرارة المتصعدة اكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء وقع منه شعلة من النار
وانعكست الى اخر في سمته اسما ونحو ميرى كان كوكبا انقض وهو المسمى بالشهاب واذا
انبجا ما فيه من الاجزاء الارضية نارا صارت شفافة وغابت عن الحس وظن انها
انطفأت فانطفاء النار يقع على وجهين احدهما هذا وهو احالة النار الاجزاء الارضية
التي تعلقت بها نارا فيزول الضوء وتصير شفافة والثاني استحالة النار هواء وانفصال الاجزاء
الارضية عنها وهو السبب الاكثري في انطفاء النار عندنا واما قوله الذي كلما قويت النار الى اخره
فتنبيه انضاعل النار شفافة في نفسها لان الدخان اجزاء ارضية وكلما كان الدخان اقل
كان الضوء والحمرة اللهبية اقل فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واعلم انه
قد صرح في بقية مواضع من هذا الفصل بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا يخالف
ما تقدم من ان الاطراف لا تسكون من الاطراف   فكان مناسبا بحسب الجنس دون
النوع انما كان كذلك لو كان العنصر جنسا للجسم المركب والجسم البسيط وليس كذلك فلهذا قال
والاصوب انما هو مناسبة بحسب الصورة لا صورة المركب مخالفة لصورة البسيط ها
بحسب المادة لاشتراك كل من الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية على ان الامر في ذلك
سهل لانا لو جعلنا الجنس الجسم الكائن الفاسد استقام الكلام   واعترض
ايضا على قوله واقربها من الاعتدال قال الامام كلام الشيخ مشعر بان المزاج كلما كان
اعدل كانت الصورة الفائضة عليه اكمل وقد ثبت في علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد
الاصابع واقربها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب اجاب بان
الشيخ ما علق النفس الانسانية باعدل الامزجة وكون جلد الاصابع اعدل الاعضاء
لا يقتضي ان يكون اعدل الامزجة بل اعدل الامزجة مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء القلبية
والخفيفة فيها من التساوي وهي اول ما يتعلق النفس به ثم بالقلب التي يحويه ثم بسائر الاعضاء

المركبة

على حسب الحاجة ومذاهب مستعمل الى الشيخ صرح في مواضع من كتابه القانون ان
الروح والقلب اعني اي القلب البدن حاران جدا مايلان الى الافراط والخفيفان
غالبان على الارواح فالقول بعوث الثقل والخفيف فيهما الى التساوي مما ينافيه قطعا
بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان
تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف في ذلك الاسم
الا باعضاء آلية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج
جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة
الانواع واما ان تعلق النفس بالروح او القلب فذلك حسا اعتبار ما ذهبوا اليه ان تعلق
النفس بالبدن للاستكمال به والاستكمال انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة
من الارواح التي منشاؤها القلب فان قلت لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب
اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كانت النسبة الى المبدا اكمل
والصورة الفائضة عليه افضل على ما صرح الشارح به فيما مر وجب ان يكون الصورة الفائضة
على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك قلنا ليس في الاعتدال الا الاستحقاق
ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا لتصرف الصورة وماثراتها
والعضو ليس كذلك   النمط الثالث في النفس الارضية للنفس الارضية معنى وللنفس
السماوية معنى آخر واسم النفس مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي وان اشتركا
في معنى واحد وهو كمال اول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس والا لزم ان يكون صور
البسائط والمعدنيات نفوسا وليس كذلك ولهذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقا بل فصل
الى النفس الارضية والسماوية اما النفس الارضية اي كل نوع في الارض من النبات و
الحيوان فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة اما الكمال فهو ما يتم به النوع في
ذاته او في صفاته اما في ذاته فكصورة السرير فانها كمال للخشب السريري لانه لا يتم السرير الا بها

واما في صفاته فكالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها والكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته او بعبارة
ما يصير به النوع نوعا بالفعل وهو المنوع على ما مر والكمال الثاني ما يتبع من عوارضه فالكمال الاول
يتوقف الذات عليه والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر
وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة واما الجسم فالمراد به الجنس اي الطبيعة الجنسية
لا المجموع الفصل وهي المادة ولنتذكر ان الذاتي قد يؤخذ بشرط لا شيء اعني وحده وهي
المادة وبهذا الاعتبار يكون جزءا للنوع وقد يؤخذ لا بشرط شيء وهو ان كان مبهما محتملا
لان يقال على اشياء مختلفة فهو الجنس وان كان معينا متحصلا بنفسه فهو النوع اذا
تذكرت هذا فنقول لا شك ان النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم
اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتباران احدهما انه صورة وجزء
للجسم النباتي او الحيواني وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة وثانيهما
اعتبار انه كمال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعة ناقصة انما كملت وتمت بانضمام ذلك
الكمال اليه يعرف ذلك الامر باعتبار انه صورة لان الصورة تتوهم ان يكون حال النفس
الا حلولها كما في النفس الانسانية واما عرف باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة
ناقصة متممة بها ومحصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا لا مادة ثم ان
عرفنا ان النفس كمال فلسنا عرفناها من حيث جوهرها وماهيتها بل من حيث اضافتها
الى البدن فلذلك لا يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ البناء في حد الباني وان كان لا يؤخذ
في حده من حيث هو انسان فلذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي وان حاولنا
معرفة ذات النفس يجب علينا ان نفرد لذلك بحثا آخر واما الطبيعي فهو ما يقابل
الصناعي واما الآلي فيجوز رفعه على انه صفة كمال اي كمال اول آلي اي ذو آلة وجره على
على انه وصف الجسم اي جسم مشتمل على الآلة والثاني اظهر واما ما كان فليس المراد بالآلي
اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة مثل الغاذية والمنمية وانما النامية

والجاذبة والماسكة وغيرها فان آلات النفس بالذات القوى وبتوسطها الاعضاء
واما ذي حيوة بالقوة فليس معناه ان الجسم يكون حيا فان النبات ليس بحي بل المراد انه
مشتمل على آلات يمكن ان يصدر بتوسطها او بغير توسطها افاعيل الحيوة مثل التغذية
والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة واما ما يصدر بتوسطها الا النطق وهو
ادراك الكليات ليس بتوسط الة بل بالذات هذا مفهوم الحد واما احترازاته
فالكمال يشتمل سائر الكمالات بمنزلة الجنس وقوله الجسم طبيعي احتراز عن صور الاجسام
الصناعية وقوله آلي احتراز عن صور البسائط والمعدنيات لانها وان كانت كمالات
اولية لاجسام طبيعية لكنها غير آلية واما قوله ذي حيوة بالقوة فليس للاحتراز بل
معرفة وهي انهم اختلفوا في الافلاك فمنهم من ذهب الى ان لكل من الافلاك نفسا ومنهم
من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك الجزئية بمنزلة الآلات لها اذا تمهد هذا
فنقول النفوس الفلكية تخرج من التعريف بهذا الا على المذهب الاول ولهذا
ترى المحقق مقتصرا عليه واما على المذهب الثاني فلا تخرج به فريد في التعريف
هذا القيد ليخرج على المذهبين فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام الية
لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة
دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يعرض فقد يكون بالقوة للحيوان فليس الحيوان
دائما في التنمية ولا في التغذية ولا في التوليد ولا في الادراك والحركة لا يقال ان اريد
بافاعيل الحيوة الافعال التي لا تتم الا بالحس فلا يكون التغذية والتنمية وتوليد المثل
منها وان اريد افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحس فان كان المراد جميع افعال الاحياء
خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفوس الانسانية من النفوس الحيوانية و
ان كان المراد بعضها دخل في التعريف صورة المعدنيات والبسائط لانها يصدر عنها
بعض ما يصدر من الاحياء لانا نقول المراد بعض الافعال وكانه اشار اليه بقوله ما

يصدر من افاعيل الحيوة وصور البسائط والمعدنيات خارجة بقيد الالية
واما النفس السماوية فهي كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتعاقبان
فعلا كلما ويعني ان للنفس الفلكية تعقلا كليا يتبعه ادراكا جزئيا وارادة
جزئية في جرم الفلك وهذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد جسم طبيعي
ذي ادراك وحركة دائما لانه في مقابلة بالقوة في الجملة وليس كذلك النفس الارضية
واما حدوث التعريف الاول المنطبق على المذهبين قال الامام في الملخص
وغيره المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة لانه ان عنى
ما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل
بالقصد خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال
يخرج عنه النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلثة الا بحسب
الاشتراك اللفظي ونقول انا نشاهد اجساما تتغذى وتنمو وتولد المثل
واجساما تدرك وتتحرك بالارادة دائما او ليس دائما وليس ذلك لجسميتها فبقي
ان يكون لها مبادئ غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادئ مختلفة بحسب اثارها المختلفة
فان جعلنا اسم النفس لتلك المختلفة كان على سبيل الاشتراك لا محالة واما انه
لا يمكن تعريف النفس بحسب تعم النفوس الثلثة فذلك مسلم فيه وقد صرح الشيخ في
الشفاء بان ذلك ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة
للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلثة لان مبدأ
افاعيل كذلك اما ان يكون مثلا افاعيل لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس
الارضية او يكون مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة
وهو النفس السماوية ادخل المنفصل ارادة ثان وحدة النفس
الانسانية وهي التي يشير اليها كل واحد بقوله انا فكما ان لكل جسم من الاجسام
شيئا وراءه وكذا الاجسام هو مصدر اثاره وافعاله كذلك البدن الانسان شيء وراء
البدن والاعضاء يعبر عنه بقوله انا وذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه والمدرك
شيء غير البدن وكذا المدرك شيء غير البدن فوجب القطع بكون النفس غير البدن
واجزائه اما المقدمة الاولى فنبه عليها في اول التنبيهات بان يرجع حالا الى

مانه نفس الانسان

الاولى ان يكون له عقله صحيح سواء كان صحيح المزاج او لا فاذا رجع بنفسه في هذه
الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته ثم اشار الى الحالة الثانية اي يتعطل حواسه الظاهرة
وهو حال النوم فان النائم يدرك نفسه حتى اذا صيح باسمه تنبه الثالثة ان يتعطل
حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكر فان السكران لا يغفل عن ذاته فان قلت
النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرفان نفسيهما ولا يتذكران ذلك عند التيقظ
والافاقة اجاب بقوله وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره اي ذكر النائم والسكران
بعد ان ذاتهما الا انه ما تنبه على ذكره ففي هذه الحالات الثلاث يدرك ذاته المخصوصة
وان جاز ان يكون له شعور بغيره الحالة الرابعة ان لا يكون له شعور بغيره وذكر ان
تتوهم نفسك في اول خلقها صحيح المزاج والعقل لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها اول صح
بل تكون الاعضاء منفرجة ومعلقة في هواء طلق فاعتبر كونه في اول خلقه
لئلا يكون له سابقة ادراك فيتذكره وكونه صحيح المزاج والعقل لانه ان كان مريضا فيشغله
عن نفسه وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه ولا تتلامس اعضاؤه لئلا يكون له شعور بالبدن
والاعضاء وفي هواء طلق لئلا يحس من خارج بشيء من الاشياء ولا يشك انه في مثل
الحالة يثبت ذاته فادخل اولى الادراكات لكن احدها ادراك نفسه عن ذاهل عن اشيائها
وهو مشتمل على ادراكين بشيئين تصور نفسه والتصديق بانه موجود ولما كان
ذلك لا يمكن ان يكتسب حدا ورسما لم يمكن ان يثبت بحجة وبرهان قال الامام
حاصل كلامه في هذا الفصل ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء
من الاحوال اصلا الا انه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان وبتقدير
احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها واعلم انه ليس انه وان لم يغفل عن ادراك
ذاته فلا يمكن ان يغفل عنه او لا يخفى علينا ان يتكلم في هذه المباحث فيقول
بيانه ان لا يكون تلك القضية اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية
وهي انا ندرك نفسنا حالة النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء وعرضنا على
العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء مثل القضية الثانية
بل لا انصاف انا نشك في القضية الاولى فلا ندعي بديهيتها اما انه مدرك
لذاته فلانه لو وصل اليه مؤلم او ملذ فان لم يحصل له شعور به فهو ميت وليس كذلك

وان حصل له شعور بهما فاما ان يدرك انه يؤلمه او يلذه او لا يدرك الا انه يؤلم او
يلذ مطلقا والثاني باطل والا لم يتميز عنده ولم ينبسط له فتعين الاول لكن
علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذي اليه والعلم بالاضافة موقوف على العلم بكل
واحد من المضافين واما انه يمتنع ان يغفل عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن
حصول ماهية المدرك في المدرك فعلمه بذاته اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية
لذاته في ذاته وهو محال واما ان يكون عبارة عن حضور ماهية تلك الذات لتلك الذات
لكن حضور الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالعدم وهاهنا بحثان غير هذا ليس
والاولى اضعف وهذا الكلام خبط اما كون هذه القضية جلية فلان الاوليات لا يمتنع
ان يختلف جلاء اما لعدم بداهة بعض التصورات او لعدم العلم ببعضها او لحصول
تصوراتها لا على وجه مناط التصديق او لعدم الانس الى غير ذلك وتعقيب الفصل
بالتنبيه يدل على ان تلك القضية غير محتاجة الى البرهان واما انه غير بيان امتناع ان
لا يدرك ذاته فغير متوجه لان المطلوب المغايرة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف على
ذلك بل يكفي فيه انه يدرك لذاته في الجملة هذا هو الكلام في المقدمة الاولى واما المقدمة
الثانية فقد بينها في التنبيه الثاني بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة واليه
اشار بقوله احد مشاعرك مشاهدة والى المشاعر الباطنة وهو المراد بقوله او عقلك
وقوة غير مشاعرك ثم قسم المشاعر الباطنة الى نفسه وهو العقل والى قوى اخرى
تناسب المشاعر الظاهرة واشار اليه بقوله وقوة غير مشاعرك والواو بمعنى او
وقسمه اخرى ولا بتوسط شيء لانه في الجملة المفروضة ذاهل عن جميع ما يغاير فتعين
ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا وسط لكن لا جائز ان يكون بالمشاعر الظاهرة
كما سبق في القضية الثالثة ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشعر الظاهر
ولانه في الفرض المذكور غافل عن جميع حواسه فتعين ان يكون ادراكه لنفسه بنفسه من
غير وسط فالمراد بقوله والباطنة هو العقل لانه يعني ان الادراك بقوة لغير وقوله
بلا وسط يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لانه لم يقسم الى الوسط وغير الادراك
الباطن فان ادراك الظاهر لا يكون بوسط وهو ظاهر وقوله على فرضه لا يتصور مغايرة بين
المدرك والمدرك يتعلق بقوله الباطنة بلا وسط اي الانسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة

لاستحالة الجمع بين المثلين
ولانه ليس احدهما
بالحالية والاخر بالمحلية
اولى من العكس لتساويهما
في الماهية فيلزم ان يكون
كل واحد منهما حالا ومحلا
وانه محال صح

الى الادراك بوسيط
وبغير وسيط فقول
الشارح وقسم الباطنة
الى ما يدرك بوسط
والى ما يدرك بنفسه
ليس المراد انهما
قسمان بل قسمان
وبين ان الادراك
ليس بقوة اخرى صح

إليه ملتفت بنفسه بلا وسط ولا مغايرة بين المدرِك والمدرَك واعلم أن الدليل لا يتوقف
على أن تعقل النفس ليس بتوسط لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم
آخر معها وبالعرض وأما المقدمة القائلة بعد فصلها في النسخة القائلة ومن الظاهر
أنه في الحالة المفروضة تثبت نفسه ولا تثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو أمكنه
في تلك الحالة أن يتخيل عضوا لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته ومعلوم أن المثبت
غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فإن قلت لما تبين أن الإنسان مدرك نفسه
وأن المدرك ليس شيئا من البدن فما الحاجة إلى المقدمة القائلة فنقول أراد زيادة الكشف
والاستظهار لا الكشف الذي يراد بالمقدمة القائلة أو نقول الاستدلال بالمقدمة الأولى
مع إحدى المقدمتين الأخريين وكأنه دليلان أو نقول إنما أورد المقدمة القائلة لكونها
مقابلة للمقدمة الثانية فإن بيان كون الإدراك ليس بالمشاعر الظاهرة تتمة لما قاله في
ذلك الشرح أن إدراك النفس ليس بتوسط شيء وعسى أن يذهب الوهم إلى أنه يعقله
أو بالوهم والتنبيه عليه هذا هو الفصل   وهو الوجه الذي تثبت به
صور الأنواع فإن الوجه الذي تثبت صور الأنواع هو الاستدلال بالأفعال فإنهم قالوا إنا
نشاهد في أنواع البسائط والمركبات خواص مختلفة وكيفيات متباينة فلا بد لها من مبدأ وهو
ليس الجسمية ولا المادة بل شيء آخر هو الصورة النوعية فههنا أراد أن يثبت وجود النفس
لا من جهة أنها مدركة نفسها فإنها من هذه الجهة لا تثبت بالأفعال بل من جهة أنها مبدأ الأفعال
ولما كان الظاهر من الأفعال إنما الحركة أو الإرادة استدل بها وإليه أشار بقوله فالشيخ يريد
في هذا الفصل أن يستدل ببعض الأفعال على وجود النفس الإنسانية من حيث إنها نفس
أو صورة أي من حيث إنها مبدأ الأفعال حتى يقال إن للمتحرك بالإرادة مبدأ وليس الجسمية
ولا المادة بل شيء آخر وهو النفس والصورة واعلم أن الصورة النوعية هي جوهر يتقوم به طبيعة
نوع الجسم وقيد نوع الجسم احتراز عن الصورة الجسمية لأنها وإن قومت الجسم إلا أنها تقوم
جنس الجسم وخرج عن التعريف النفس الإنسانية لأنها وإن حصلت طبيعة نوع الجسم إلا أنها لا تقوم
[illegible] وفيه نظر لأن مقوم الجنس مقوم للنوع فلا يخرج عنه الصورة الجسمية [illegible] وفيه
نظر لأن مقوم الجنس مقوم للنوع فلا يخرج عنه الصورة الجسمية ولو عرف بأنه جوهر يحصل
طبيعة نوع الجسم خرج عنه ودخل فيه النفس الإنسانية فهذا الحد كما ينبغي

ثبت أن النفس ليس شيئا من البدن صح

قوله

والأظهر أنه يريد بحال الحركة وقت الممانعة إنما كان هذا أظهر
لأن حال الحركة لو أريد به السرعة والبطء لكان حال الحركة ما فيه الممانعة فيكون
مثله لقوله مانع وقوله في جهة الحركة أيضا مثله لأنه أيضا محل الممانعة فيصح
مثلان على الفعل بجهة واحدة وأنه غير جائز لامتناع أن يقال مرئي
يريد نعم وأما إذا فسر حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة ظرف زمان
وفي جهة الممانعة مثله ولا امتناع في ذلك   فكيف يلتبس به أيضا حس
اللمس بالذكر لأن المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه إن كان كيفية ملموسة
شبيهة به لم يحصل الإدراك وإن كان كيفية مضادة [illegible] فكيف يحصل اللمس
فليس الكلام ههنا إلا أن [illegible] الإدراك لو كان هو المزاج لم يحصل الإدراك
باللمس كما صرح به الإمام في شرحه   وما يتفرع على الإنسان أي
الجامع والحافظ يتفرع على الإنسان المتقدم على المزاج المتقدم والحاصل
الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود المزاج المتقدم لأن المزاج المتقدم
يتوقف على الإنسان المتقدم وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ وقوله
وهذا استدلال مولد للذي قبله بحسب اعتبار المشاهدة أي هذا الاستدلال
من جهة المشاهدة فإن كون البدن من الأسطقسات مما علم بنظر في الفرع
والانبوع بتحليله إلى البسائط وكون الجامع إذا غاب [illegible] وعدم بقاء البدن
إلى الانفكاك أمر [illegible] علم بتكرار المشاهدة كما تذكره في الفصل الذي يليه و
من الظاهر أن هذه القضية التجربية لا دخل لها في الاستدلال عليه ضرورة أن العلم
بها يتوقف على العلم بوجود الجامع وأما هي كالمتمم للدليل ذكرت لمزيد الإيضاح
وأما وقع الاستدلال بالمزاج لا بالفصل لما قال أولا إن غرض الشيخ
من هذا الفصل هو الاستدلال بالأفعال على وجود النفس وكان الاستدلال
عليه بالمزاج مخالفا لذلك قال الفصل بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج والتأم
الجواهر ليس وجود النفس بل المقصود الحقيقي هو مغايرة النفس المزاج و
أما وجود النفس فثبت بالعرض ويمكن أن يقال الاستدلال بوجود المزاج [illegible]
إلا الاستدلال بجمع الأجزاء وحفظها عن الانفكاك فيكون أيضا استدلالا

بالافعال ومحصله جواب السؤال المشهور ان النفس الجامع المتقدم على المزاج
نفس الابوين والمتاخر عنه نفس المولود   فكيف حدثت الصورة
قبل حدوث النفس التي هي مخدومها لم لا يجوز ان يكون القوة المصورة خادمة
لنفس الام وكيف لا يكون كذلك وهي جاذبة للمني والدم لتصوير الاعضاء
وتشكيلها وتخطيطها بعد حدوث القوة المولدة المفصلة على ما سيجيء في
الكتب الطبية   تريد ان تعرف الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم اي
في هذا الفصل يليه مباحث عن انه مبدأ للادراك والحركة شيء واحد بعينه وعن
كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الاخر فشرع وجعل المبدأ بقوله فهذا
الجوهر فيكم واحد وكيفية الارتباط بقوله وله فروع فان النفس كما تبين
موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتبط المجرد بما ليس بمجرد فوجه الارتباط انها
مبدأ القوى في البدن بها افعالها المختلفة وانفعال كل منهما عن الاخر بقوله فاذا
احسست الى اخر الفصل   اساس ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يريد ان يبين ان ادراك الشيء حصول صورته عند العقل و
نعرف انه لا يشك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك يتمثل عنده حاصل فاما ان
يكون الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورتها لا سبيل الى الاول
والا لم يكن للشيء الذي لا حقيقة له في الخارج من المعدوم وما المكنة او الممتنعة تحققا اصلا
لا في الخارج ولا عند العقل لان معنى الوجود العقلي على ذلك التقدير لا يكون الا وجود
الحقيقة الخارجية عند العقل وليس لها وجود خارجي فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة
صورة وهو المطلوب واعلم ان للشيء وجودين وجود في الاعيان وهو الوجود الاصلي
الذي يحصل منه الاثار ويجري عليه الاحكام ووجود لا تاصل له بل هو كالظل للاول
الخارجي وهو الذي يعبر عنه بالصورة فكلامه اما اذا ادركنا شيئا فلا شك في تمثله عندنا   الشيخ ص
فاما ان يكون وجوده هذا هو الوجود الخارجي للشيء الحاصل في نفسه وهو باطل او وجود
اخر غير اصيل وهو الوجود العقلي الذي يقال له صورة ثم انه في هذا المقام كلام جامع وهو
ان للاشياء في الخارج اعيانا وفي العقل صورا فليتصور في هذا الموضع على هذا الوجه   اعيان
منبها على التنبيه الموثقة في هذا الباب ومنهم من استدل على المطلوب بانه اذا حصل لنا

ادراك شيء فان لم يحصل منه اثر فحاله قبل الادراك كحاله بعده وانه بين البطلان
وان حصل اثر فان لم يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا له وان طابقه
فهو صورة وهذا الكلام وان كان جدليا الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة ما هي المدرك
بخلاف ما ذكره الشيخ   اما تقدم الادراك قال الامام انما قدم ذكر القوى
المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية اما انقباضية او انبساطية والحركة
الانبساطية بواسطة ادراك الملائم والانقباضية بواسطة ادراك المهروب ولاجل
ذلك احتج لتوقف الحركة على الادراك وعدم توقف الادراك على الحركة ثم مثل حجة اثباته
ربما ينفك الادراك عن الحركة كما في بعض الحيوانات ولم يذهب احد الى جواز انفكاك الحركة
عن الادراك في شيء من الحيوانات فلما كان الادراك متقدما على الحركة طبعا استحق
التقديم وضعا ولما كان الكلام في القوى المدركة فرعا على الكلام في الادراك ابتدأ
بتحقيق ماهية الادراك قال الشارح ويمكن ان يقال ايضا الحركة متقدمة على
الادراك لان الحيوان انما احتاج الى الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملائم
ليتحرك اليه ويدرك المنافي ليتحرك عنه فالحركة غاية الادراك والغاية متقدمة
على ذي الغاية ولاحتياج الادراك الى الحركة وعدم احتياجها الى الادراك امكن
انفكاك الحركة عن الادراك كما في النبات وستعلم ان تقدم الغاية ليس الا في التصور
فاللازم ليس الا ان ادراك الحركة متقدم على ادراك الملائم وغيره واما ان الحركة
نفسها متقدمة على الادراك فلا بل نقول بان الحيوان يدرك شيئا ليتحرك اليه
او عنه فيصرح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام والاولى ان يعكس ويقال
الانسان ربما يتحرك الى الشيء ليدركه فيكون الحركة في الجملة متقدمة على الادراك
وهذا القدر كاف فيما قصده الشارح لانه يمكنه حينئذ ان يقول ان اراد
ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهر البطلان وان اراد ان بعض الادراك
سابق على الحركة فبعض الحركة ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك على
الحركة في الجملة لا يكون وجها للتقديم في الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك
سابقا على الحركة كما بينه الامام وبعض الحركة سابقا على الادراك كما بيناه
على ما اشار اليه بقوله ويمكن ايضا ان يقال فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم

فالوجه في تقدم الادراك انه اشرف لا التقدم الطبيعي كما ذكره الامام وفي عبارة الامام مداكم فصلين متساويين فيه

لاحدهما على الآخر بل احتياج الحيوان الى احدهما كاحتياجه الى الآخر و
لذلك صار مبدأي فصلين متساويين مساويه بل هما اثران من فصل
الحيوان فان الفصل الحقيقي ربما لا يعلم ويوضع موضعه بعض لوازمه الاقربية
الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك لازمين له في
مرتبة واحدة وضعا موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصلا في الحقيقة ولعل
مراده بهذا القدر فهو كاف لاستشهاده بهما اذا احس شيئا عنده
بنفسه او بمثاله لقائل ان يقول هذا يدل على ان ادراك المجردات بحصول انفسها
في العقل لا بمثالها فانه في نفسه في مقابلة بمثاله والحصول بنفسه لا يكون حصولا
بمثاله لكن ليس كذلك اما اولا فلانه مناف لما ذكره بعيد هذا ان الخارج
عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته واما ثانيا فلانه لو
حصل حقيقة المجرد في العقل فاذا تصورها عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة
بعينها في محلين وانه محال والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات او ادراك
المجردات اما ادراك الماديات فبصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل
الذي سنذكره واما ادراك المجردات فاما ان يكون ادراك مجردات خارجة عن
المدرك او ادراك مجردات غير خارجة اما ادراك المجردات الخارجة فهو ايضا بحصول
صورتها ولكن لا حاجة فيه الى انتزاع واما ادراك المجردات الغير الخارجة فهو
بحصول نفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك متناول له
للقسم الاول وللقسم الثاني بعينه فان معنى التمثل ليس مجرد حصول المثال
حتى لا يتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حصول حقيقة الشيء
اما بعينها او بمثالها ولما كان حصول مثالها اعم من ان يكون منتزعا من المادة
او لا يتناول القسمين جميعا فقوله بنفسه يقتضي تناول بعض القسم الثاني
لا كله فلا اشكال ولا جل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر
الشيء وهو المدرك فيه كيلا يظن ان احدهما يستند الى ذكره الشيخ
ليس بتعريف للادراك فلم سماه بهما تعريفه والآخر ان الشيء ليس مذكورا
في التعريف بل في المعرف وهو قوله ادراك الشيء ويمكن ان يجاب عنه

بان المراد بالتعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه اللغوي
الذي هو تشخيص الشيء وتصويره وعن ان الشيء مذكور في التعريف
لا بعينه بل بضميره في قوله ان يكون حقيقته ثم الادراك ان كان بغير آلة
فمحل الحقيقة انما يكون في ذات المدرك وان كان بآلة فمحلها فيها فان
الادراك هو الذات في القسم الاول والآلة في الثاني هو الذي يحضر
الحقيقة المتمثلة وهو معنى قوله يشاهدها ما به يدرك السؤال استعمل
المشاهدة في التعريف وهو موضوع للادراك فهو تعريف بالاخفى لان النوع
اخص والجواب ان المشاهدة معنى مجرد الحضور والحضور اعم من الادراك
العقلي او الحسي فليس حمله على مجرد الحضور لا يكفي في الادراك فربما يحضر
المدرك عند الحس والنفس لا يكون مدركا له لعدم الالتفات اليه فالجواب
ان الادراك ليس مجرد الحضور عند الحس بل الحضور عند النفس الحضور
عند الحس وفي الصورة المذكورة لا حضور عند النفس وكلام الشيخ
اعم من الحقيقة عند المدرك دال عليه واعلم انه لما كان
الادراك هو حصول شيء في النفس اما بحصوله في النفس او بحصوله عند
الحس لحصوله عند الحس لا يلزم ان يكون حصولا في الحس لا يلزم ان يكون
حصولا في الحس بل اما ان يكون حصولا فيه او حصولا في آلته والآلة اما
محل كما في الابصار فانه بحصول الصور المرئية في الرطوبة الجليدية واما
غير محل كحصول الصور الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولا في محل الحس
المشترك بل في محل متصل به والاشياء المدركة للادراك
مطلقا هو حضور الشيء عند المدرك اما ادراك حضوري وهو ان يكون نفس
المدرك حاضرا عند المدرك واما ادراك انطباعي وهو ان يكون صورته
حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك او لا يكون
فان لم يكن خارجا عنه فادراكه بحصول حقيقته ولا يتصور ان يكون بحصول صورته
وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحصول حقيقته اما
الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول صورة مطابقة لها فلا امتياز

انطباعي

منها لا في ماهية الماهية واللوازم والعوارض والثاني باطل لوجوب
المعاني بالضرورة وهكذا في صفات النفس لو كان ادراكها بحصول
صورها لاجتمع المثلان في محل واحد وانه محال وهذا قسم المدرك
الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسم الى ذات المدرك
وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة القائمة به واما
الثاني فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج اما حصول نفس تلك الحقيقة
او حصول مثاله والاول باطل كما حققناه   فمنهم من جعل
الاضافة اعلم انا اذا ادركنا شيئا فلا شك ان ذلك الشيء يتميز ويظهر
عند النفس فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء في النفس او من خارج
فان كان في النفس فهو الصورة كما مر وان كان من خارج النفس فظهوره
عند النفس لا يكون الا بحسب اضافة للنفس اليه بها يظهر الشيء
عند النفس كما ان الصورة المحسوسة يظهر في الالة ومن خارجة عنها
لا فيها فلما لم يقف بعضهم على دفع الاشكالات الواردة على
القول بالصورة ذهبوا الى ان الادراك اضافة للمدرك الى
المدرك وهو باطل اما اولا فلان وجود الاضافة يتوقف
على وجود المضافين فلا بد ان يكون المدرك موجودا فاما
في الذهن فيكون صورة وهو الذي هربوا منه واما في
الخارج فلا يكون المدرك الا موجودا في الخارج فما لا يكون
موجودا في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان
لا يكون ادراك جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك
مطابقا للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج

على ذلك

على ذلك التقدير لا يمكن ما ذكرتموه وارد على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة
للمعدوم اما ان يكون صورة اللاشيء او صورة شيء والاول حق لان اللاشيء لا مثال له ولا صورة
وان كان صورة شيء فاما ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج والاول باطل لان الثابت
في الذهن ليس ماهية المعدوم بل صورته والثاني ايضا باطل والا لزم وجود المعدوم
في الخارج وهو محال وايضا يلزم ان لا يكون ادراك جهلا لان صورة الشيء لا بد ان يكون صورة
موجود في الخارج والا لكان اما صورة اللاشيء او صورة شيء ثابت في الذهن وقد بان
استحالتهما لانا نقول انها صورة شيء في الذهن ح ليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك
الشيء موجود في العقل وجودا غير اصيل لا انها مثل لشيء اخر فهاهنا العلم والمعلوم (علم و معلوم)
واحد متغايران بحسب الاعتبار علم باعتبار قيامها في الذهن ومعلوم
باعتبار ماهيتها بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم
هو الصورة الحاصلة في العقل والمعلوم هو الموجود الخارجي
ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للادراك كما ظن بانه لا يعقل تعريف الادراك بالمدرك و
معرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك فهو تعريف دوري اجاب بان ما
ذكره ليس تعريفا للادراك بل تعيين لمعناه فانا نعقل المعاني متعددة (معانيا)
منها معنى الادراك لكن لا نعرف انه اي معنى من المعاني فاذا بين ح لك عرفنا انه اسم
لذلك المعنى دون غيره وفي تعيين معناه فائدة بان اخذنا انه مقول على الاحساس
والتخيل والتوهم والتعقل بتعيين معناه المذكور حال انه متواطئ عليها او مشكك
والاولى ان الناظرين في الفلسفة فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الالة
وقد بين بما لخصه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بالالة او بغيرها
بصورة المدرك حاصلة عند النفس غاية ما في الباب ان الادراك كان بنفسها
فالصورة حاضرة في النفس وان كان بالقوة الحاسة فالصورة حاصلة فيها او

في التها والمدرك في كلا القسمين هو النفس نعم اعتراضات الفاضل
منه ثلثة اعتراضات الاول ظاهر والثاني يقال متى انا اذا ادركنا شيئا غير
ذلك الشيء عند العقل لكن لا نم ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا في العقل لم لا يجوز
ان يكون صورة قائمة بنفسها او بعض الاجرام الغائبة ولدى النفس النفس اليها
وارتفع الحجاب بينها وبين النفس بتعقلها والثالث انه لو كان الادراك حصول
صورة مساوية للمدرك في العقل فاذا ادركنا السماء حصل عندنا صورة مساوية
للسماء فيلزم انطباع الكبير في الصغير والجواب عن الاول من وجوه احدها انا نم
ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كان جهلا وانما يكون لو كانت صورة ذهنية
لحقيقة خارجية اما اذا كانت صورة ذهنية لما تحقق لو في الخارج كما في الامور الاعتبارية
فلا يلزم الجهل والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه نبه بقوله فيما سبق الجهل هو كون
الصورة الذهنية الحقيقية الخارجية غير مطابقة اياها وثانيها ان الادراك يمتنع ان
يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو كانت اضافة لامتنع
وجودها ولو كانت موجودة لزم ان يكون الادراك موجودا في الخارج كما ذكر من قبل
فاذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة وفيه نظر لانا نقول
لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية موجودا في الخارج وبعضها لا فيصح
اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن الثاني اما على احتمال كونها صورة قائمة بنفسها
فلان الكلام مفروض في الحالات ومن المحال ان يكون لها صورة موجودة في الخارج
ولا ان يذهب اليه ذاهب واما على احتمال وجودها في جسم غائب عنهم من الحار
الظاهر ان لم يبين وكانه توهم فيه البداهة ولو خص الاحتمال بالجسم فلا
شك في استحالته لان الصورة العقلية ليست ذات وضع فاستحال حصولها في
ذي وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل يعم كل موجود غير النفس وربما يقال الصورة

بدل موجودة

القائمة بنفسها او بغيرها ان كانت كافية في الادراك وجب ان يكون كل نفس شاعرة بها دائما
وهو باطل وان لم يكف في الادراك فلا بد من حالة زائدة عليها للنفس بها يحصل الادراك
والادراك ليس تلك الصورة بل مثل تلك الحالة والجواب عن الثالث اما الاول انه لو حصل
صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير في الصغير واما الملزوم لو كان محل الصورة
صغيرا او صورة الكبير كبيرا وكلاهما ممنوعان وسند المنع الاول ثلثة احتمالات احتمال
انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو الآلة او في القوة الجسمانية او في النفس على قول
من زعم ان الادراك حصول الصورة في النفس وان كان بالآلة ولا حظ للشيء من معنى المحاذاة
في الصغر والكبر واما سند المنع الثاني فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساوته
في الماهية كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير
غير وارد على القول بالصورة مطلقا اي في سائر الادراكات بل لا يرد الا في الابصار
والتخيل واما في سائر الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرها فلا لانها لا تحس
الا باشياء صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير وكذا لا يرد في الموضعين على بعض
المذاهب اما في الابصار فعلى القائلين بالشعاع واما في التخيل فعلى مذهب الحكماء كما
هذا محصل ما ذكر وفيه ضعف اما المنع الاول فلان صور المقادير العظيمة و
الابعاد البعيدة لو كانت في الآلة او في النفس لكانت الآلة او النفس متقدرة بتلك
المقادير والابعاد لانها حالة فيها وصفة لها واما المنع الثاني فلانا نلاحظ الصور على
ما كانت عليها من المقادير والابعاد متباينة الاقطار والجهات فكيف يكون صغيرة
بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن المحال ان يكون في جزء من الدماغ
بلاد متعددة المحلات والسكك والخانات والحمامات والجبال شامخة وتلال
عظيمة ومسافات نائية وبحار هائلة بل نصف الفلك بكواكبه على ان قوله الاستبعاد
ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان السائل لم يورد السؤال على سائر الادراكات

ان ضم

ولا على سائر المذاهب بل على الاعتبار على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام اصلاً
والحق في الجواب ان حصول صور المقادير والابعاد في الآلة لا يستلزم تقدرها
فان التقدر والكبر والصغر انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين
المقدار في المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الى الاول يصير كبيرا او صغيرا
وبالنسبة الى الثاني يصير مدركا لها ولا   ان الادراك معنى واحد يعني اذا
رجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في
تصور المعدومات والممتنعات واذا كان حالنا في تصور المعدومات هو
ارتسام الصورة فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك   ومنها
حصول الاستدارة تقرير السؤال على ما ذكره الامام انه لو كان الادراك حصول
ماهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستقامة والاستدارة او الحرارة
والبرودة لكان العاقل مستقيما مستديرا حارا باردا وانه محال اجاب بان
الاستدارة ان كانت جزئية فمحلها الآلة وغاية ما في الباب ان يكون تلك
الآلة مستديرة لكن لا يلزم منه ان يكون العاقل مستديرا وان كانت كلية
لم يلزم ان يكون محلها مستديرا وهذا الجواب ليس كما ينبغي لان السؤال لو وجه في
الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة
معا وانه محال ولو وجه في الكليتين يلزم ان يكون النفس مستقيما مستديرا اذ ليس
معنى المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا في
النفس بل الجواب ان المستدير ما فيه استدارة خارجية اي عين الاستدارة
وكذا المستقيم ما فيه استقامة اي عين الاستقامة واما ما فيه صورة الاستقامة
والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيما مستديرا ثم مالك واما الحرارة فانها لا تقتضي
كون محلها حارا اذ الحاصل هنا صورة الحرارة لا عينها سلمنا ان الحاصل عين الحرارة

لكن

لكن انما يجعله حارا لو كان قابلا للحرارة فهو ممنوع ولو سلم انه قابل وانما يصير حارا
لو كان خاليا عن ضد الحرارة والجواب هو ان الاول فان الحار ما فيه عين الحرارة
لا صورتها وصورة الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية الا ان الحار ليس ما فيه
ماهية الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية واما الجواب الثاني و
الثالث فضعيفان لان الحرارة اذا حصلت في النفس فكيف لا تكون
قابلة لها وكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيها   واما احتجاجها فاذكر
الامام الحجة التي ذكرها الشيخ لم يبق الا ان المدرك حاصل في الذهن واما ان
الادراك نفس ذلك الحصول او امر اخر وراء ذلك فلا دلالة عليه والحق
عندي ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية
اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل او بينها وبين
الامر المتقرر في الخارج وانا اقول لا اشك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك
الشيء عند العقل ويظهر وليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل
ثم لما تميز ذلك الشيء المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود
في العقل تبين من ذلك ان معنى الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل
وهذا امر جلي لا يحتاج الى زيادة تطويل ومن جملة ما احتج به ان ادراك السواد
لو كان عبارة عن حصول ماهية الشيء لكان الجسم الموصوف بالسواد
مدركا له لان السواد حاصل له والجواب بالفرق بين حصول العرض للموضوع
وبين حصول صورة المدرك للمدرك فان الاول حصول موجود اصيل لموجود
اصيل والثاني حصول غير اصيل لاصيل ومنها ان الادراك لو كان عبارة
عن حصول شيء لمجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسماني واعتقدنا انه حال
السواد فيه وجب ان نقطع بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد وليس كذلك

على ما مر

فانا نعلم بالعلم بانه تع ليس بجسم ولا جسماني وقد نشكك في انه يعلم بذاته ويعلم كونه فاعلا
لغيره فعلمنا بكون الشيء عالما مغاير لحصول ذلك الشيء له ومنه شبهة واحدة على
ما حررها الامام والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى ظاهرة وتقريرها انها
لحصول السواد للجدار ان اريد به حصول غير السواد فهو صحيح لانه على سبيل حلوله
في الاجسام وان اريد به حصول صورة السواد له فهو اعتقد حرم بطلانه لانه
معنى العلم واما الشبهة الثانية فتوجيهها انا نعلم ان الله تع مجرد ونعلم ان المجرد حاصل
لذاته ونعلم ان فاعليته لغيره حاصلة له فلو كان العلم حصول شيء لمجرد لم نشكك في ان الله تع
عالم بفاعليته وتقرير الجواب ان حصول الشيء للشيء يكون تارة على وجه الحضور وتارة
لا على ذلك الوجه والوجه الاول هو العلم فنحن نعلم حصول الله تع لذاته وحصول
فاعليته له على سبيل الحضور وقطع بكونه تع عالما بذاته وبفاعليته واما الشك العدم
تحقق ذلك الوجه واما جعلها شبهتين فالاولى على الادراك الانطباعي والثانية
على الادراك الحضوري وبينها على خطيئة الامام في وصف الجدار بالسواد ولهذا
شنع عليه بانه جهلة سخيفة ومنها ان تعقلنا لذاتنا اما ان يكون نفس ذاتنا او امرا
زايدا والاول باطل لوجهين احدهما ان تعقلنا لذاتنا اما ان يكون نفس ذاتنا او امرا
زايدا عليها والاول باطل لوجهين احدهما ان تعقلنا لذاتنا لو كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا
بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا او لا يكون فان كان وجب ان يكون علمنا بعلمنا
بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا فيكون
علمنا بعلمنا عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصلة فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا ايضا
حاصلا بالفعل وهكذا في ساير المركبات فيلزم ان يكون الامور الغير المتناهية
موجودة بالفعل وهو محال بينة وان لم يكن نفس علمنا بذاتنا لم يكن علمنا بذاتنا
نفس ذاتنا لانه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا

والمقدر خلافه والجواب ان تعقلنا لذاتنا حضور بالذات وهذه الحيثية
نفس ذاتنا وتنوع من اعتبار وهذه الحيثية مغايرة وحيثية ان علمنا بذاتنا لا حقيقة
له الا ان ذاتنا حاضر لذاتنا وليس الامر هنا الا امر واحد بالذات وهو ذاتنا لكن فيه
تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار حاضر له وهو
باعتبار انه حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار
والامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية
بالفعل الوجه الثاني ان العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء للشيء لان
حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كما في الاضافة والاتحاد والجواب ان التغاير
بحسب الاعتبار كاف في العلم فان قلت فليكف التغاير بحسب الاعتبار في الاضافة و
الاتحاد اجاب بانه كاف في الاضافة ايضا واما في الاتحاد فلان الموجب
ان يكون متقدما بالذات على الموجد وذلك يستلزم التغاير بالذات ومنها ان الصورة
تحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها الا اذا اطلع الحس المشترك وكذا الصورة تنطبع
في الجليدية والابصار لا يحصل الا في ملتقى العصبتين والا لكنا ابصرنا الشيء الواحد
شيئين لان المنطبع في كل واحد من الجليدتين صورة اخرى فلا يكون الادراك
نفس حصول الصورة والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نسبية
اضافية فاما اذا ابصرنا شيئا فان لعوننا الباصرة نسبة خاصة اليه فقوله الصورة
تحصل في الخيال او في الجليدية لف وقوله والادراك يكون في الحس المشترك او في
ملتقى العصبتين نشر فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره الامام
وانواع الادراك اربعة لان المدركات اما جزئيات مادية او غير جزئيات مادية
اما الجزئيات المادية فاما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها
على حضورها وهو الاحساس او لا يتوقف وهو التخيل وادراك غير المحسوسات

هو الموهوم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات
غير مادية وايا ما كان فادراكها بالعقل الا انها اذا اقتسبت الى مدرك واحد كان
كلية لانه حس ثم تخيل ثم تعقل وسقط اعتبار التوهم لان الموهوم عين المحسوس
والتمثيل بالابصار لانه اظهر والا فالحس اعم من حس البصر او السمع او الشم
او الذوق او اللمس فانا اذا لمسنا شيئا حصلت عند القوة اللامسة صورة
الملموس مع حضور المادة واكتنافها بالغواشي الغريبة وكذا في الحواس الاخر و
المراد بالغواشي الغريبة العوارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي واما
لوازم الماهية فلا يكون غريبة عنها فلا يمكن زوالها ان يزال والغريبة يمكن ازالتها
عن الماهية وبقاء الماهية عند التعقل والغريبة بحسب حالة الاحساس او التخيل
وجعل الامام قوله لوازمه عنه لم يوثر في كنه ماهيته تفسيرا للغواشي الغريبة
وعلى هذا يدخل فيها اللوازم الماهية لان زوالها لا يوثر في زوال الماهية بل الامر
بالعكس فربما يمنع امكان زوال جميع الغواشي الغريبة واحصاصها حالة الاحساس
والتخيل بل المخصصة بها الغريبة المشخصة لكن الانسب بلفظ الغريبة ما ذكره الشارح
وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو انهم ذكروا ان العقل على تقدير
ان ينتزع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة فهذا الحكم
يشتمل على امرين احدهما ان الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة
والاخر انها كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان اما الاول فلان الصورة العقلية
جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فيكون تشخصها وعرضيتها
وحلولها في النفس ومقارنتها لصفاتها عوارض غريبة عن ماهية تلك الصورة
فلا يكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة واما الثاني فلان الصورة الموجودة
في نفس زيد لا يكون جزءا من الافراد التي وجدت قبل زيد والتي يوجد بعد زيد لان

وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزءا من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء
وانه محال وان لم يكن جزءا منها لم يكن مشتركة بينها فلا يكون كلية واجاب بان
الكلي المجرد عن العوارض عن الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود في الخارج
الذي هو جزء للافراد وهو ايضا في نفسه مجرد عن العوارض في الصورة العقلية و
ان كانت جزئية الا انها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال انها كلية مجردة والحا
والحاصل ان الكلي المجرد ماله الصورة واما تسمية الصورة كلية لانها صورة الكلي لا انها
بعينها كلية قال الشارح العلامة ان الكلي موجود في الخارج باطراد لا يشكل ان زيدا
في الخارج انسان وعمرا انسان اخر فالانسان المشترك بينهما في الخارج اما ان يكون
موجودا في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في موارد متعددة وانه ضروري
الاستحالة واما ان يكون موجودا فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان
بل جزءا منها وبعضا منه هذا خلف واذا ثبت ان الانسانية ليست شيئا واحدا في
الخارج فالانسانية الواحدة لا توجد الا في العقل لكن لها اعتباران بحسب الذات وبهذا
الاعتبار صورة شخصية في نفس شخصية واعتبار مطابقتها للاشخاص وبهذا
الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها انها لو تحققت في الخارج لكانت عين الاشخاص
واحد واحد لا بحسب الوجود من المشخصات وحصلت في العقل كان عين تلك
الصورة وعلى هذا اسقط السؤالان اما الاول فلان المراد بتجرد الصورة العقلية
ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية واكتنافها بالعوارض
الذهنية لا ينافي ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية ليست جزءا للاشخاص في
الخارج ولا يلزم منه انها ليست مشتركة لان اشتراكها ليس معناه انها جزء لافرادها
في الخارج بل معناه مطابقتها للافراد وهي متحققة والصورة العقلية بهذا الاعتبار
اعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المحققون من المتاخرين

واما ما هو برئ من شوائب المادة وقد مر في الدرس السابق ان
الشيء اما ان يكون ماديا او غير مادي فان كان ماديا كالحجم واللون والشكل المحسوس ثم يحصل
ثم يتعقل حتى يتجرد او لا يتجرد اما ما يتجرد تجردا او سطا ثم يتجرد بالكلية وان الصور التي
تحس بها تحضر عند المدرك مع المادة واذا احيلت تجردت تجردا ما عن المادة لو غابت
او بطلت لم تبطل الصور الحاصلة الا انها لا تتجرد عن العوارض الغريبة فان تحصلها على حسب
الصور المحسوسة على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا تعقلت تجردت عن المادة و
شوائبها واما الوهم فهو يدرك معاني جزئية مأخوذة عن الصور وهي ليست
في سلسلة المدركات المترتبة في التجريد واما غير المادي فهو معقول لذاته لا يحتاج الى التجريد
فقوله الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج
ذاته لحوقا غريبا فيه مشتمل على تكرار واستدراك لان قوله لا يتعلق باللواحق الغريبة ان
اراد به عدم امكان لحوق اللواحق الغريبة فكأنه قال ما لا يمكن ان يلحقه اللواحق الغريبة لا يمكن
ان يلحقها وهو تكرار وان اريد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك اذ يكفي ان يقال المجرد عن
المادة لا يمكن ان يلحقه لواحق غريبة ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادة. واما يلحق لوازم
الماهية وقوله وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة انما تم لو كان قوله
التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته صفة كاشفة للواحق الغريبة وهو غير لازم لجواز ان يكون صفة
مخصصة وقوله فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر تفريع على عدم لحوق الغريبة فرع امرين احدهما ان
المجرد لا يتكثر الا بالماهية فان تكثر بحسب الافراد يستلزم ان يلحقها في افرادها عوارض
غريبة وعوارض مشخصة والا فانه معقول لذاته لا يحتاج الى التجريد واعلم ان الفرع الاول لا
حاجة اليه في بيان المطلوب الذي هو بصدده فهو اذا حال اجنبي في البيان ثم كان سائلا يقول
فما بالنا لا ندرك جميع العقول والنفوس مع براءتها عن المادة وكونها معقولة لذاتها فاجاب
بقوله لعل ما من شأنه ان يتعقل فان اشتغالنا بالعلائق الجسمانية منعنا ادراكها ونظيره من هذا ان المجرد ان يتعقل ذاتها وغيرها من المجردات لان ذواتها معقولة بذاتها [illegible] ومانع وعلاوة

وعاقل ومعقول لذاته واما النفوس السماوية فهي ايضا تعقل ذواتها اذ لا عائق لها عن ذواتها
واما غيرها من المجردات فلعل التعلق الجسماني يمنعها عن ادراكه والضمير في قوله لعله يعود الى
العائق وهو الظاهر واما اعادته الى ما هو برئ من الشوائب وهو المعقول فتوجب ان يكون قوله
من جانب ما مستدركا اذ يكفي ان يقول واما البرئ من المادة فهو معقول لذاته ولعل من شأنه
ان يعقل اي يعقل ذاته ثم هنا بحثان الاول انا اذا تعقلنا شيئا من الاجسام فلا يخلو اما
ان نعقل ذاته اولا فان لم نعقل مادته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل جزئه وان
تعقلنا مادته فالمادة لا يمتنع من تعقل المادي وجوابه ان الموجود له اقسام احدها
العارض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لا تعلق الوجود كالجسم وكالنفوس
المتعلقة بالمادة وثالثها المستقل الوجود عن المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج في تعقله الى
التجريد عن المادة والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع عن المادة لكونه ملحوقا بالشوائب المادية انما
يتعقل بعد تجريده عنها واما القسم الثالث فلا حاجة في تعقله الى عمل اصلا البحث الثاني ان المعاني
التي يدركها الوهم مثل الحسن والقبح والصداقة والعداوة ليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات
والتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب ان تعلق الجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا
انها لا تنافيها والوهم لا يأخذ المعاني الا مخصوصة بمادة مادة بحيث لو قدر عدم صور الذئب
لم يتصور ادراك عداوة للشاة والامام فسر المادة بالمحل سواء كان هيولى او موضوعا ثم
قال بان المحل والحال يمكن تعقلهما معا لمن حكم بثبوت الشكل للجسم فعند تصورهما فلا تكون
المادة مانعة عن تعقل الحال واجاب بانه مبني على ان معنى التعقل حصول ماهية المعقول
في العاقل فكانت المادة مانعة عن المعقولية لا عن ذلك لان ما لا يقوم بمحل كان قائما بذاته
فتكون حقيقته حاصلة لذاته فهو حاصل معقول لذاته لان ذاته عاقلة لذاته وكل ما يقوم
بغيره لم تكن حقيقته حاصلة لذاته فلا يكون ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول
لذاته لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد ان يعمل به عمل التصيير

الحجر

معقولا بالفعل وحينئذ نقول هاهنا ان الفصلين غير مبينين فمن اين يستلزم عقل
الشيء لذاته عدم احتياج عقل الغير اياه الى عمل وعدم عقل ذاته الاحتياج وعلى تقدير
تسليم المقدمات لم يندفع النقض بعقل الحار والجار معا وذلك ظاهر ونقض
قوله كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم فان شرط عقل الذات امران القيام بالذات
والتجرد وكذا النقض قوله كل ما لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل بالصور العقلية ويرد
عليه ايضا النقض بصفات المجردات فانها معقولة من غير عمل وكلام الامام مبني
على ان اللام في قوله معقول لذاته صلة العقل واما الشارح فحملها على لام التعليل و
لهذا فسره بقوله وهو معقول بذاته وكان هو الظاهر اذ معناه ان المجرد من المادة و
علائقها اذا نظر بالى ذاته من شانه ان يصير معقولا للعقل ولا احتياج فيه الى عمل ثم قال
الشارح الحق ان المراد بالمادة هاهنا الهيولى لا مطلق المحل لورود الصور العقلية
وصفات المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشيء معقولا ان المادة من شانها ان
تصير الاشياء الحالة فيها اشخاصا فهي من حيث انها تشخص الامور الحالة فيها من حيث انها
اشخاص لا تكون معقولة ضرورة كونها ذوات اوضاع قابلة للاشارة الحسية وامتناع
قبول الصور العقلية اياه واذا جردت عن التشخصات صارت معقولة لانتفاء
الوضع وهذه القوى تنقسم الى مدركة القوى الباطنة اما مدركة او معينة على الادراك
والمدركة اما مدركة للصور او مدركة للمعاني والمعينة على الادراك حافظة او متصرفة و
الحافظة اما حافظة للصور او للمعاني وهذا الادلة له فيه على الحصر فلا شك في احتمال
وجود غيرها لكنا لم نجدها من الحسيات الاخفية بعد الحواس الظاهرة والوهم
من الحسيم ضبطنا واعلم ان هذه الافعال اعني ادراك الصور والمعاني وحفظها و
التصرف فيها لا شك في وجودها ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعاني
لكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية لكونه مبدأ

له وهذا

له وهذا ضروري لا سبيل الى انكاره ولكن يحتمل ان يكون قوة واحدة تكون مبدأ لتلك
الافعال لجهات مختلفة فالوجه في هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى
والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة رؤيته نقطة كالخط لا شك انها لا اتصال
ارتساماتها في الحس واتصال الارتسامات لشيء البصر لان الارتسام للنقطة
بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام
فلا اتصال للارتسام في البصر فلا بد من قوة تتصل بها تلك الارتسامات فيها حتى
ترتسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود وتبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها في حد
اخر وهي الحس المشترك الذي اذا انطبعت فيه المحسوسات كانت مشاهدة
وهذا القدر من الكلام تم الدلالة ولذلك اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمقابلة انما
تحصل في ان فهو كذلك لانه لو بقيت المقابلة في حد من المقابلة المسافة زمانا لانقطعت
الحركة والكلام في استمرارها واتصالها كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس
في ذلك الزمان الا نقطة ولا يكون المشاهد خطا ممتدا لكنه لا دخل لهذه
المقدمة في الاستدلال بل يكفي ارتسام تلك النقطة في كل حد من حدود المسافة
محسوسة مشاهدة لكن ابصارها في حد من حدودها ليس الا بحسب مقابلتها للبصر
حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا يكون اتصال الارتسامات في
البصر فهذه لا احتياج الا الى تحقق المقابلة في حد وزوالها عن تلك الحدود مع بقاء
المشاهدة واما ان المقابلة انية وزمانية فلا حاجة اليه قطعا
لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات بوجه ارتسامات لا نم ان اتصال الارتسامات
اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى للنفس لم لا يجوز ان يكون في الهواء فان النقطة
اذا حصلت في جزء من الهواء يتشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فاذا زالت
عن المكان فلتصورها واشتمالها ذلك المكان اتفاقا سريعا يبقى ذلك الجزء الهوائي على

ذلك

ذلك الشكل فبحسب اتصال الارتسامات في الهواء يحصل التشكلات في الاجزاء
الهوائية المتجاورة فيرى خطا واعترض بان اتصال التشكلات الهوائية لا
يكفي في مشاهدة الخط بل لا بد مع ذلك من القول بتلون الهواء بلون النقط
واتصال التلونات كاتصال التشكلات وكان الامام قائل بذلك يلوح
لمن يطالع شرحه ثم قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في البصر
وتوقف الارتسام في البصر على المقابلة ممنوع فان قلت توجيه البحث المنع ح
يقتضي تقديم هذا على المنع الاول حتى يقال لا نسلم ان اتصال الارتسامات
ليس في البصر ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم
اخره عنه قلت المقصدان متساويان على ما وجهه الامام فانه قال
انا نرى القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة خطا مستديرا فهذا
الخط المشاهد ليس بموجود في الخارج فلا بد ان يكون موجودا في قوة مدركة حسا
فاما ان يكون قوة البصر او قوة اخرى وعلى هذا توجيه المنع يقال لا نسلم ان الخط ليس
بموجود في الخارج بل لاتصال تشكلات القطرة في الخارج يرى خطا سلمناه
لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر لاتصال الارتسام فيه ولما غير الشارح توجيه
الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع فغفل بالواجب واجاب
عن الاول وهو المنع الذي ذكره اولا بان الشكل لو بقي عند زوال النقطة لزم
الخلاء لعدم النقطة في ذلك الموضع وعدم هواء آخر وعن الثاني وهو قوله وهذا
الاحتمال اولى مما ذكروا لانه قول بمشاهدة ما ليس بموجود في الخارج فان
القول بادراك البصر خطا في الخارج لاتصال التشكلات قول بمشاهدة ما
ليس بموجود في الخارج مع القول بادراك البصر ما لا يقابل بخلاف القول
بوجود قوة تدرك الشيء الغائب عن البصر كالمشاهد فانه ليس قولا بادراك

البصر وفي هذا اشارة الى الجواب عن المنع الثاني وهو ان ادراك البصر ما لا يقابل ولا
في حكم ما يقابل مستحيل والنائم مكابر واعلم ان النائم يشاهد في منامه امورا اكثرها
وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صورا لا يرونها في مجلسهم
بل ربما لا يوجد في الاعيان امثالها والانسان يتخيل في يقظته او منامه امورا قد شاهدها
او لم يشاهدها على سبيل المشاهدة وليس ذلك الا لادراك تلك القوة المشتركة
فدعوى فيكون مشاهدة ويضعف فيكون تخيلا   واستدلال وجوده
بالمشاهدة الباطنة يعني اذا رجعت الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا كانت
حاضرة ارتسمت صورها في الحواس متادية الى الحس المشترك وهو المشاهدة ثم
اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكنك ان تطالع تلك الصور وهو التخيل فلولا
بقاؤها مخزونة مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وهي الخيال ولما
توقف الامام في الدلالة على تغاير القوتين استدلوا عليه بوجهين احدهما ان
الحس المشترك قابل للصور والقابل غير الحافظ لحجة ومثال اما الحجة فلان



مبدأ القبول لو كان مبدأ الحفظ كان المبدأ الواحد مصدرا لاثرين والواحد
لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان الماء له قوة قبول الاشكال وليس
له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو حصل يكون القابل
غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا ضرورة ان حافظ الشيء قابل له ثم ان الحجة ضعيفة
لما سيأتي من ابطال ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وانما يتمسك بالحس المشترك
يدرك انواع المحسوسات وبالنفس يدرك الصور العقلية ويتصرف في البدن
نقض ح هذا ما ذكره الامام والشارح غير هذا الاسلوب عن ترتيبها الواجب حتى قدم
ضعف الحجة على الدليل واخر نقضها وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عادته
اجاب عن نقض الدليل بان اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على ان مبدأيهما

واحد لجواز ان يكون قبول لجسم المادة والحفظ بحسب القوة كما في الارض فانها تحفظ
الشكل لتصورها وكبقية الجسم وتعلقه بحسب المادة فهكذا الحال لا بد ان يكون في
محل جسماني فقبوله لاجل المادة وحفظه لتلك الحال واما انهما في شيء فيدل
على تغاير المبدأين والحفظ والقبول ههنا متفرقان لامكان تحقق الحفظ
بدون القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما
وبعد زوال المرض يحضر الصور التي كان قبل المرض يحفظها فلا بد ان يكون مبدأ
ادراك الصور مغاير المبدأ حفظها وهذا الجواب لو صح يهدم ما اسسه
غيرنا تبعا للامام فانه ليس الاستدلال بافتراق القبول والحفظ بل بجهة تغايرهما
على تغاير مبدأيهما بالجرم والمثال ولو استدل بافتراقهما لم يحتج الى الجرم والمثال على
ان قوله اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبدأيهما مستدرك لان الاستدلال
لا يكفي لم بل يكون ذلك بالاستدلال على تغاير المبدأين بجهة التغاير لا بالافتراق وفي هذا
الاستدلال نظر فقد يكون ان يكون الادراك والحفظ واحدا ويكون الصورة حاصلة
في القوة محفوظة وبعدم الادراك لعدم حصولها عند النفس فافتراق القبول
والحفظ لا يستلزم تغاير المبدأين واما قوله والمعارضة بالحس المشترك والنفس
فليس شيء لان جواب النقض بان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل واذا جاز ان
يكون الواحد مبدأ للكثير اما بالواسطة او بالجهات فليجز ذلك في مبدأ القبول
والحفظ فيكون واحد ومبدأ لهما بجهتين على ان القبول انفعال لا فعل ومن الجائز
ان يصدر من قوة واحدة فعل ويرد عليها انفعال واما قوله فالصادر عن الحس المشترك
اثبات الصور ومعناه ان الذي يفيضه الحس المشترك امر عام وهو اثبات
الصور مطلقا وقوله عند غيبة المادة يفيد مستدرك لانه كما تثبت الصور
عند غيبة المادة في الخيال تثبت عند حضورها في المشاهدة على ما مر ثم لما

وكان

مقتضيا

كان الامر لا يتحقق الا في الاجسام كان اتصافه بالالوان والاصوات وغيرها
مقتضى له اقتضاء ثانيا فالصادر اولا امر واحد والامور الكثيرة صادرة بالواسطة
ويجوز ان يصدر من الشيء الواحد امور كثيرة بالوسائط وهذا كما ترى فاسد لان
الصادر من الشيء لا يكون الا امرا مشخصا واما ان يكون عاما ويصدر بواسطة امر
خاص فهو امر غير معقول والاولى ان يقال الادراكات انفعالات والذي
سبيل الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا
بل هو قياس من الشكل الثالث وهو ان الماء يقبل الاشكال والماء لا
يحفظ الاشكال فالقبول مغاير للحفظ فمبدأ القبول لا بد ان يكون مغايرا
لمبدأ الحفظ فهو استدلال باختلاف الافعال على اختلاف المبادي وكفى في
بيان اختلاف الافعال اثبات الحركة والحاجة الى اثبات الكلية وهذا غير
وارد لان المثال انما اورد دليلا على تغاير المبدأين كما دل عليه الحجة لا على تغاير
القبول والحفظ حتى يكفي اثبات الحركة ولا بد في الدلالة على تغاير المبدأين
من اثبات الكلية ومن العجب انه كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما
واستدل ههنا بجهة تغايرهما الوجه الثاني ان لنا بالنسبة الى المحسوس ثلثة
احوال استحضاره والذهول عنه ونسيانه وليس استحضاره الا بادراكه وحفظه
ونسيانه هو الذي يحتاج الى تجشم احساس جديد ولا يتيسر الا بادراك في الذهول
فلو لم يكن فيه حفظه لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون في الحفظ مغايرة
لقوة الادراك ومنع الامام لا يندفع بما ذكره لان قوله والصورة حال الذهول غير
حاصلة للحس المشترك الذي هو آلة الادراك فهو ممنوع وان اراد انها غير حاصلة
للنفس فمسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها في الحس
المشترك فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد المنع لا ما مر آنفا وللامام منع اخر لم يقله

لقوته وهو انما لان الصورة لو لم تكن محفوظة في حال الذهول احتاج الى تجشم احساس
جديد كما في النسيان وهذا لان محل الخيال جسم يتحلل دائما فيعدم الجسم لانعدام جزئه
فلابد من انعدام القوة الحالة فيه فيضيع الصورة المحفوظة فيها # مع انه لا احتياج الى تجشم
احساس جديد   فاستدلال مستدرك على وجودهما اما على وجود الحس المشترك
فلانا نحكم على هذا اللون بانه غير هذا الطعم او على صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا ح
هذا الطعم والحكم بين الشيئين لابد ان يدركهما مدرك الطعم وهذا اللون اما الحس الظاهر
وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات او غيره
فيكون هو جميع المحسوسات الظاهرة السوية وهو الحس المشترك وهذا انما يتم
لو كان الحاكم هو الحس اما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون مدركا لها بحصول
صورتها في قوته وهذا ملخص اعتراض الامام واما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كما لا
يحصل الا بقوة مدركة للجميع لا يحصل الا بقوة حافظة للجميع والا لانعدم صورة كل
واحد من الشيئين عند ادراك الآخر والسعادة الله وفيه منع ظاهر فان الانسان اذا
رأى ما يأكله يدرك لونه وطعمه معا وتقرير اعتراض الامام انا نحكم على زيد بانه انسان
فالحاكم بشيء على شيء اما ان يجب ان يدركهما او لا يجب فان لم يجب بطل حكمهم وان وجب فالحاكم
على زيد بانه انسان لابد ان يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي النفس
فيكون المدرك لزيد النفس ايضا واذا كان النفس مدركة للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم
بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضا وح سقط الحجة واما جواب
الشارح بان النفس يدرك الجزئيات بالة والكليات بغير الة فمردود انه لجواز ان يكون الحكم
بين محسوسين بحسب الشيئين والذي يدل على ابطال الحس المشترك ان الذوق ادراك
المذوقات فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة ولو
جاز ان يقال الذائق الدماغ مع انا نجد خلافه جاز ان يقال الذائق الكعب والعقب ايضا اذا

ادرك

ادركت القوة الباصرة شيئا فلو ادركه الحس المشترك وليس الابصار الا ادراك المبصر
فلا يكون ابصارا واحدا بل ابصارين وعلى ابطال الخيال بانا نرى طائفة من العالم ونرى
البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل
جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض
او يكون لكل واحد من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام كل صورة في جزء
في غاية الصغر مع غاية عظم الصور وجواب الشارح عن الاول بان
العقـ ح ادراك الحس المشترك المذوق ليس بمحل الذوق ومحل الذوق ليس غير العصب
بالضرورة وكذلك في الابصار ادراك الحس المشترك بحصول المبصر فلا يكون ابصار
ابصارين وفيه نظر لان مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك كما يحصلها لما مر صح
به والفرق بينهما بالمحل ادراك الصور في النفس والمشاهدة الادراك مع الحضور
والحق في الجواب ان الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا يلزم ان ذوق
النفس ليس بواسطة الدماغ مع انه اذا لحق الدماغ آفة بطل الذوق بخلاف ما اذا
لحق الكعب آفة وكذلك الابصار ليس الا ادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول
الصورة في الباصرة بل بحصول الصورة في العصبة المشتركة والحس المشترك
ولذلك قال علماء المناظر ابتداء الابصار في البصر وتمامه عند العصبة المشتركة
وكماله عند الحس المشترك والجواب عن الثاني انه قياس الصور على الاعيان
فالصور ان تواردت على محل واحد لا تختلط او على اجزاء صغيرة من المحل لا يبعد
وقد سبق الاشارة الى الحقيقة مرارا   فان ادراك تلك المعاني يدل على
وجود قوة يدركها بعين الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئا من الحواس
الظاهرة وذلك ظاهر ولا الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما
يتأدى من الحواس وتلك المعاني ليست مما يتأدى من الحواس ولا النفس الناطقة والا لم توجد

في الحيوانات العجم والادراك للمعاني الجزئية ربما خالف العقل فلا يكون عقليا فلا بد من قوة
باطنة غيرها تدرك تلك المعاني وهي القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان مدرك
الصور الجزئيات ومعانيها النفس وليست تدركها بالذات لانها جوهر مجرد جسمانية
فلا تدركها الا بقوى جسمانية لكن الكلام في انه لا بد ان يكون ادراك الصور بقوة وللمعاني
بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها للنوعين بقوة واحدة جسمانية كما ادراكها لانواع
المحسوسات بقوة واحدة هي الحس المشترك   ذكر علماء التشريح ان الدماغ
من مقدمه الى مؤخره انقساما الى ما يخص باسم الاجزاء وانقساما الى ما يخص باسم البطون
اما الى الاجزاء فهو انه ينقسم قسمين متساويين في المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما
كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او المخروط قاعدته في مقدم الراس كان مقدم الدماغ
لا محالة اغلظ ويستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض واغلظ واقصر والجزء المؤخر
اضيق وادق واطول حتى يكون طوله كالضعف من طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب
حاجز بين الجزئين من الغشاء الغليظ ولما كانت الازواج السبعة التي هي الاعصاب
الدماغية موضوعة في طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم كالنصف من حصة المؤخر
فلذلك نبت من الجزء المقدم زوجان ومن المؤخر اربعة والزوج الثالث من الحد المشترك
بينهما واما الى البطون فهو ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول ويشتمل
على الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن
المقدم الى البطن المؤخر ثم ان جزءا من جوهر الدماغ ينفذ من مؤخر الدماغ في ثقب
الفقرات متدرجا الى الصلب وهو هو النخاع وقد نبت العصب زوجا زوجا من
جنبتيه موازيا ومصافيا للاعضاء فان اعتبرنا جوهر الدماغ والنخاع فالدماغ
والنخاع كالنهر منه والاعصاب (اي مقارنا) كالانهار على اطراف الانهار وان اعتبرنا
الروح النفساني الساري في الدماغ والنخاع والاعصاب فالدماغ كالعين و

لخص

ط الروح النفساني الساري
ط الروح الحساس الساري

النخاع كالجدول والاعصاب كالانهار المأخوذة من الجدول الكبار والاعضاء كالمزارع
اذا ثبت هذا التصوير فنقول اراد الشارح ان يبين ان مبدا اعصاب الحواس
الاربعة الجزء المقدم من الدماغ فذكر ان قوة الشم في زائدتين نابتتين من مقدم
الدماغ وقوة الابصار في عصبتين مجوفتين عند جوار الزائدتين وهما الزوج الاول
من الازواج السبعة وقوة الذوق في الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي
منشاؤه الحد المشترك بين الجزئين وقوة السمع في القسم الاول من الزوج الخامس
الذي منشاؤه خلف الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من
الدماغ فقد بان ان منشا الاعصاب الاربعة هو الجزء المقدم فيه بحث لان
الزوج الخامس لما كان خلف الثالث والثالث في الحد المشترك بين الجزئين فكيف
يكون منبت قسم منه في الجزء المقدم وانما صرح الشارح الشيخ في الكليات
بان منبت هذا القسم الحامل للسمع من مؤخر الدماغ وانما وقع في هذا الخبط بما راى في
بعض النسخ الكليات فان منبت او في كتاب الشفاء هذه العبارة بعينها وهي
خطاء والنسخ الصحيحة التي يعرض لها الشروح ان هذا القسم منبته بالحقيقة الجزء
المؤخر من الدماغ او لعله لم يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فان مبادي
الاعصاب الاربعة في البطن المقدم الذي هو الجزء المقدم وهو المراد بقوله لا سيما في مقدم
الدماغ لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون كما اشرنا اليه ولما ظهر ان
مبادي الاعصاب الحس الدماغ والنخاع ومبدا اعصاب الحواس الاربعة مقدم الدماغ
ومبدا عصب اللمس اما في الدماغ او النخاع فالروح المصبوب في مبادي الاعصاب
التي هي الدماغ والنخاع اله الحس المشترك واما قوله لا سيما الروح المصبوب في مقدم
الدماغ لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ لان
بعض مبادي عصب الحس ليس مقدم الدماغ بل اما في الدماغ او النخاع واما قوله فان

نسخ الكليات ط

قال لعله ولو لا ان منبته ليس الجزء المقدم بحسب الظاهر بل انما يظهر من الجزء المؤخر خلف الزوج الثالث لكن منبته الجزء المقدم في الحقيقة ثم ينفذ الى الجزء المؤخر ويظهر منه فكان منشاه ذلك فسقط بهذا اعتراض الناسخ



الحس المشترك كحواس عشر فهو بيان ان آلة الحس المشترك الروح المصبوب
في مبادي عصب الحس وتعريض لان الحس المشترك كحواس عشر يتشعب
خمسة انها هي اعصاب الحواس الخمس والماء الجاري فيها الروح الحساس بلوغ
واذا انطبع فيها مثل المحسوسات استقل بها الى الارواح المصبوب في
مبادي تلك الاعصاب اعني الدماغ او النخاع واتصلت بالروح المصبوب
في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك ففي نهر تادي مثل المبصرات وفي
هواء مثل المسموع وهكذا ثم قال لا معنى للتادية الا ادراك النفس بواسطة
الروح المنطبع فيه صورة المحسوس وبواسطة الروح المشترك الذي هو
آلة الحس المشترك والا فلا حركة للمثل لاستحالة حركة الكيفيات ولانه لو تحركت
المثل لوقف ادراك المحسوسات على حركاتها وليس كذلك وهذا الكلام من عنده
فانهم اطبقوا جميعا على ان الصور تتادى من الحواس الى الحس المشترك بادي
حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها وتادي الرائحة المنبعثة
من جرم من الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك يتم ويكمل الادراك وايضا
لا بد من القول بحصول مثل المحسوسات في الحس المشترك وهي حاصلة في
الحواس فلو لم تتاد منها اليه فكيف يتصور حصول المثل فيه واما ما ذكره
الامام من ان الروح الذائق لو حفظ الطعم الى ان يتصل بالحس المشترك وجب
ان يجد الانسان ذوق الطعوم في مسلك الروح الى الدماغ وفي وسط
دماغه وفي مقدم الدماغ مثل ما يجده اللسان وشبهة مساها عدم الفرق
بين الصور والاعيان على ما مر مرارا   قال الشيخ في الشفاء في صفة
القوة الشامة بالوهم الوهم سلطان القوى الجسمانية كما ان العقل سلطان
القوى الروحانية الا ان حكم الوهم ليس حكما فصلا فانه لما لم يكن حاكما الا في الجزئيات

لا جرم يكون حكمه مشوبا بالشهوات الجسمية والتخيلات كما اذا راى شيئا اصفر حكم
بانه عسل او حلو فربما غلط فيه خلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشهوات ولما
الوهم هو المستخدم لسائر القوى الجسمانية لا جرم يكون الدماغ كله آلة له
اذ لا يحصل ان يكون كل جانب يتصرف فيه مدركا مدلا بابا على ما تقدم من ان الادراك
ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك وفي هذا الجواب نظر اذ قاعدتهم ان الحاكم
بين الشيئين يجب ان يدركهما والجواب ان المتصرف هو الوهم المتخيلة وهو مدرك
بالذات على ما تعرفه في الجواب عن الكتاب   واقول ان الشيخ ذكر في القانون
لما قال الامام وهذا شيء ذكره في القانون كذبه في الفعل بانه لم يحكم بالمعاني في القانون
ثم بانه حكم في الشفاء بان الحافظة هي المدركة لكن هي من جنسه حتى يلزم ان يكون القوى
ستا وحاصل كلامه انه ربما يزول المعنى الجزئي عن الحافظة وينساه فيفعل الوهم بقوة
المتخيلة بعرض صورة بعد صورة من الصور المخزونة في الخيال فيبصر المعنى من تلك الصور
في الحافظة وذلك لان المعاني الجزئية لما كانت ماخوذة من الصور فعند ما يها
اذا عرض صورة بعد صورة يتذكر قطعا   والحق ان الذكر كما ان الصور المحسوسات
ارتسامها في الحس المشترك مع حضورها وهي المشاهدة ثم اختفاؤها في الخيال ثم ادراكها
في حال غيبتها وهو التخيل ولا يتم الا بالقوة ثم زوالها عن لوح الخيال فيحتاج في ادراكها بدل المتعلقة
الى تجشم احساس جديد كذلك للمعاني المتعلقة بالمحسوسات ادراك وهو شان
الوهم وحفظ وهو شان الحافظة وذكر وهو كما ذكر الشارح ملاحظة المحفوظ
بعد الذهول عنها ولا يتم الا بالقوة وامر رابع وهو استرجاع المعنى بعد زواله
فانه اذا زال المعنى عن الحافظة لم يحتج الى تجشم احساس جديد بل يعرض الوهم على
نفسه صور الخيال ويدرك المعنى ويحفظ في الحافظة فهذا الاسترجاع يحتاج
الى بلية اعمال فكرة اي تصفح الصور وهو شان المتخيلة وادراك للمعنى المنسي

وهو شأن الوهم وحفظه وهو شأن الحافظة فقد بان لا حاجة في اثبات المذكرة
والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع
ولهذا فسر المتذكرة بالمسترجعة في القانون وصرح في الشفاء بالاستعداد
في بيان معنى التذكر وكيف لا فان الذكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى
او الصورة عن الخزانة والاولى ان يستدل على ان الذكر بالاستحضار كما مر في بحث
الخيال   واما مدرك الناس لما قرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة
حاول اثبات ذلك بوجه ظني وقال لم يعرف الاطباء الاحداث الآفة في التخيل
والفكر والذكر بعروض الفساد للتجاويف الثلاثة ولم يثبتوا الا هذه القوى الثلث
ولم يعرفوا امر المذكرة والحافظة والمراد بهذه الاعضاء هو التجاويف الا في اطلاق
الاعضاء عليها تسامحا وبما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر
كلام الشيخ حيث بان هذه هي الآلات الا انه مخالف لما ذكره اولا من انه لا استدلال
على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ولما سيذكره الشيخ من تقديم قوة و
تأخير اخرى وتوسيط ثالثة ضرورة انها ليست بحسب المواضع   ثم اعتبار الواحد
هذا بان الترتيب بين القوى هو كما قيل فان الواهب في الحكمة المتعالية لما علم القوى
التي تقتنص صور المحسوسات وهي الحس المشترك والخيال وتوجد القوة التي تقتنص
معانيها الى الوسط وهي الوهم او الى اخر الدماغ وهي الحافظة وتوسط بينهما القوة
المتصرفة فيهما بالتركيب بين الصور تارة والمعاني تارة والصور والمعاني اخرى وجد
نسبة صور المحسوسات الى الجرم لا الى الاجسام اما علوية وتسمى بالاجرام واما سفلية
وتخص باسم الاجسام فلما كانت صور المحسوسات مرتسمة في اعلى البدن ناسبت
الجرم دون الجسم وكذلك نسبة معاني المحسوسات الى الروح لا الى الروح تكون من
بخارية الاخلاط ورقائقها ولما كان المعاني بالنسبة الى المحسوسات لطائفها وصفاياها

ناسبت الروح لا النفس اولا نسبة بين الجسمانيات والمجردات قال الامام
هذا وجه بان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المذكورة وذلك ان
الحس المشترك والخيال لما ناسبا الحس الظاهر لتعلقهما بظواهر المحسوسات و
الحس الظاهر في مقدم الدماغ قدما واخر القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن
مناسبة الحس الظاهر ووسط المتصرفة بينهما ثم اعترض عليه بانه بيان خطابي
لا يليق بالمقام البرهاني ومع ذلك لا يتم لان السمع واللمس في مؤخر الدماغ والذوق
في وسطه فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم والبصر فيه
اولى بان يجعل في مؤخر الدماغ لكون السمع واللمس في مؤخره مع ان الحاجة
الى اللمس اكثر وقد سمعت بان هذه القسمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ
في التجاويف فلا يرد عليه اصلا وقال الشارح ليس هذا دليلا بل ليس
الا بيانا للترتيب وتنبيها على العناية الالهية في ذلك على ان في قوله السمع في
مؤخر الرأس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد من قوله ولكن مقدم الدماغ
ليس الجزء المقدم على ما لا يشك فيه من يباشر كتابه واما قوله وهذا القسم فيه
من الجزء المقدم من الدماغ وفيه حس السمع وهو الذي ذكرنا فيما قبل انه خطأ
وربما وقع من طغيان او من الناسخ   والحجة التي اوما اليها الفاضل جرى على
ظنه انهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة
والباطنة فابطل ذلك بان النفس هي المدركة بجميع الادراكات وذلك لان الانسان
يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا المطعوم وهذا المطعوم هذا الملموس وبديهة الحاكم
العقل قاضية بان الحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما ثم يمكنه ان يحكم بان هذا الملون
ملون وهذا الملموس ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذي يدرك الكلي و
مدرك الكلي هو النفس فيكون هي المدركة للجزئيات اجاب الشارح

بانهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات وللجزئيات
بالآلات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها   وبيان مناسبته الذات ان
اراد بالمناسبة بالذات عدم التصادق على شيء فكونها متصادقة بين البطلان ضرورة
امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية وان اراد به الاختلاف في الحقيقة
فتعليلها الجزء لا يوجب عدم اختلافهما فان صفات الجزء من العلم والقدرة والحيوة
مختلفة بالحقيقة قائمة به ولعل الكلام ان القوى الجسمانية لما كانت متناسبة بحسب
الموضع حتى كانت كل قوة حالة في موضع غير موضع الاخرى وهي مبادي افعال مختلفة
فهي انواع واما القوى الانسانية فهي ليست تختلف في الموضع بل هي قائمة بذات مجردة
فلم يحصل تنوعها من ذلك الوجه وايضا فالذي كانها اصناف وبالجملة مناسبته بذلك تكفي
فيها تقريبا لا تحقيق   ثم قواها ما هو لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن لا شك
ان للنفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فالنفس
مؤثر مبدأ ادراك ومبدأ فعل من جهة الادراك من الملأ الاعلى والفعل في العالم
الادنى وفي بدنه فالجهة الاولى متأثرة وبالجهة الثانية مؤثرة فالقوة التي بها تدرك النفس
الانسانية تسمى العقل النظري والقوة التي بها صارت مصدرا للافعال تسمى العقل العملي
واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي لاختلافهما بحسب الاولى منهما
مظهر للافعال والثانية مصدر العقل او بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتي النفس
ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لا تتعلق بعمل وادراك بآراء متعلقة بالعمل
لا جرم انقسم العقل النظري الى قوتين او الى وجهين قوة ادراك الامور التي لا تتعلق بالعمل
كالعلم بالسماء والارض ومنها الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراك الآراء التي تتعلق
بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومنها الحكمة العملية على هذه القوة لان موجبها
العلم واما العقل العملي فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباطه ما يجب فعله من

حسن

رأي كلي مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلي واستنباطه من المقدمات
الكلية انما هو للعقل النظري فهو مستعين في ذلك بالعقل النظري او العقل الانساني
بدون العلم مثلا انا مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به وهذا نستخرجها
منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به فينتج
ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي كلي ادركه العقل النظري ثم ان العقل
العملي لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي
من الرأي الكلي كأنه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي
ان يؤتى به وهذا رأي جزئي ادركه العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يفعل
هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي فالعقل العملي للنفس انما يصدر منه الافعال الارادية
بمقتضى الآراء الكلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية
وهذا اشارة الى قوى النفس النظرية مرتبة النفس من بدايته الاستكمال
الى نهايته اما استعداد الكمال او نفس الكمال واستعداد الكمال اما استعداد
ضعيف او استعداد متوسط او استعداد قوي اما الاستعداد الضعيف فهو
استعداد المعقولات الاولى كاستعداد الطفل للكتابة وهو العقل الهيولاني و
اما الاستعداد المتوسط فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصول المعقولات
الاولى كاستعداد الامي لتعلم الكتابة وهو العقل بالملكة وحصول المعقولات
الثانية اما بحركة من الذهن وهو حصول بالفكر او لا بحركة الذهن وهو حصول الحدس
والمراد بالاكتساب هاهنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الاولى اعم من
ان يكون بالفكر او بالحدس والالهام فيصح قسمته اليهما فان قلت الحصر باطل بطريق التعلم
فان الحصول به ليس حصولا بالحدس وهو ظاهر والالهام يحتمل الخطأ ولا بالفكر لان
افادة المبادي المترتبة كافاضة العقل الفعال اياها فان لم يكن هناك حركة من الذهن

نقل

لم يكن اغتنامه حركة فالجواب ان المعلم لا يلقي المقدمات دفعة بل مقدمة مقدمة فالمتعلم
لا يعقل الا باعتبار فهو يلاحظ المقدمات ويرتبها في ذهنه ترتيبا اعتباريا
بخلاف المستفيض من العقل وهو من لا يشعر به نعم ليس ههنا الا الحركة الثانية فان
جعلنا ما هو مكررا كما عرفه المتأخرون بالترتيب فلا بحث والا فلا اقل من ان يجعل في عداد ح
واما الاستعداد القوي فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصولها كاستعداد
القادر على الكتابة وهو العقل بالفعل واما الكمال فهو حصول المعقولات الثانية وهو
العقل المستفاد والامام لما راى في نسخته واو العطف قال ان قوى الاكتساب تختلف
قوة وضعفا فان كانت ضعيفة فهي الفكر وان كانت قوية فهي الحدس وان كانت اقوى
من ذلك فهي العقل بالملكة وان كانت في غاية القوة فهي القوى القدسية وذلك سهو وقع الشيخ
قد حمل المفردات المذكورة في التمثيل على هذه المراتب لكن لتلك المفردات ترتيب
فيه حيث جعل الزجاجة في المشكوة والمصباح في الزجاجة فلا بد من بيان يطبق
هذا الترتيب على ترتيب المراتب ولم يلم به الشارحان فنقول قد عرفت ان هنا كل استعدادا
استعداد اكتساب واستعداد استحضار وحضور المعقولات ولا شك ان استعداد
الاكتساب بحسب الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار بحسب استعداد الاكتساب
فيكون الزجاجة وهي عبارة عن العقل بالملكة انما هي في المشكوة وهي العقل الهيولاني والمصباح
وهو العقل بالفعل في الزجاجة التي هي العقل بالملكة لانه انما يحصل باعتبار حصول
العقل بالملكة اولا والعقل بالملكة انما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او الحدس والشجرة
الزيتونة اشارة الى الفكر والزيت في قوله يكاد زيتها اشارة الى الحدس وقوله يكاد يضيء اشارة
الى القوة القدسية فان قلت هذه الاشارات ليست منطبقة على ما في الآية لانه وصف
شجرة تلك الصفات جميعا صفاتها فكيف يكون اشارات الى امور متباينة وبيانه انه وصف
شجرة بان لها زيتا يضيء ولو لم تمسسه نار فلو كان الزيت عبارة عن الحدس ويكاد يضيء عبارة

ط ولم يلم به

خ الزيتونة

عن القوى

عن القوى القدسية لزم وصف الفكر بالحدس والقوى القدسية وانها امور متباينة لا يجوز
وصف احدهما بالآخر وقوله الشجرة الزيتونة يعني واحدة واحدة اذ ترتبت اطوارها حاصل
لها ريثما اذا ترى الزيت وصفا لها ويكاد يضيء وكذلك الاكتساب انما هو بقوة نفسانية
وهي الفكر ما دامت ضعيفة ثم اذا قويت كانت حدسا فاذا بلغت غاية الشرف صارت
قوة قدسية فهذه الامور وان كانت متباينة بحسب الاعتبار الا انها ترجع الى شيء واحد
كالشجرة الزيتونة واما قوله لا شرقية ولا غربية فهو تنبيه على انها ليست من عالم الحس
والا لكانت اما شرقية واما غربية واما نور على نور فهو العقل المستفاد فقد مثل
نور به بالعقل المستفاد وهو كمال النفس الانسانية في القوى النظرية تحقيقا
لاستلزام معرفة النفس معرفة الرب جلت كلمته قال الفاضل الشارح
انما قدم العقل المستفاد العقل المستفاد هو حضور المعقولات الثانية بالفعل
والعقل بالفعل هو ان يكون له ملكة استحضارها وذلك انما يكون اذا كان النفس
اكتسب المعقولات الثانية ولاحظها مرة بعد اخرى ضرورة ان ملكة الاستحضار
لا تحصل بالحضور مرات والحضور هو العقل المستفاد فيكون متقدما على العقل
بالفعل وعندي انه لا اعتبار لملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار
كافية فاذا احضرت المعقولات وذهل عنها فهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة لو
لم يكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة فلا بد من الاقتصار على
الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا ذهل
عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا وهكذا فالعقل المستفاد
متقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخرا عنه في البقاء وقد بقي للامام ههنا
بحث وهو انه ان عني بالقوى العملية كون النفس مدبرة للبدن وبالقوة النظرية
استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني هذا الاستعداد مع عدم المستعد له

ط يرتب

خ عن الحضور

وبالعقل بالملكة استعداد المعقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة
على النفس بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وان عني ان النفس موصوفة بقوة لاجلها
صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها استعدت لقبول العلوم فلا بد من الدلالة
على ذلك وهذا البحث وارد وذلك ايضا مشتمل مع مخالفة المتن على التسامح
الصريح اما مخالفة المتن فلانه اثبت الحركة الثانية في الحدس خلاف المتن واما اشتماله على التناقض
فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطـ
فيكون الشعور بالمطلوب متاخرا عن الشعور بالحد الاوسط وهو مناقض لما قد يكون
الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور بالاوسط وجوابه ان ههنا شيئين تصور النسبة
المطلوب به والتصديق بها فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعورا به اصلا ثم اذا تمثل
الحد الاوسط يشعر به وربما يكون مشعورا به بوجه ما بشعور التصور ثم يصدق به فالشعور
المتاخر هو الشعور التصديقي والمتقدم هو الشعور التصوري فلا تناقض ان
للحدس والفكر مراتب في التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف
فسرعة التادية وبطوها هذا في الفكر ظاهر فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع
التادي من المبادي الى المطلوب وربما يبطو فمن فكر يتادى الى المطلوب في زمان قصير
ومن فكر يتادى اليه في زمان طويل واما الحدس فلما لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور
فيه سرعة تادي من المبادي او بطوء وقال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت بالكم
والكيف واما في الكم فلان بعض الناس اكثر عدد حدس واما في الكيف فلان بعضهم
يكون اسرع زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه بان اختلافه في الكيف لما اعتبر بحسب
زمان الحدس وللحادس نضح المطلوب فيتصل بالعقل الفعال فيفيض منه
عليه المبادي المرتبة ولا شك ان هذه الامور المتعاقبة انما تقع في زمان وقد يقصر
المتعاقبة
هذا الزمان وقد يطول واما الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب زمان

التادية وهو بعد زمان الحدس فكيف يتفاوت بذلك ولعل توجيهه ان بعض الناس ربما
يكفي له في العلم بالمطلوب العلم بالمبادي المرتبة على سبيل الاجمال للطافة ذهنه
احضارها
وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واخطارها بالبال وهذا يستدعي زمانا فيكون للاولين
سرعة التادي وللاخرين بطوه والاول اي الاختلاف في الكيف يكون في الفكر
اكثر من الثاني وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة اما تختلف بسرعة وبطوء
فالاختلاف ثابت دائما وربما لا يتعدد الفكر فلا تختلف بالعدد فان قلت
فالفكران ربما تساويا في السرعة والبطوء قلنا هذا مستبعد لاختلاف
الاذهان والثاني يكون في الحدس اكثر اي من الاول وهو الاختلاف في
الكيف لعدم سرعة التادي وبطوها ووجود العدد اما عدم السرعة و
البطوء فلعدم الحركة واما وجود العدد فلان الحدس يتعلق بقوة النفس
حدوثها
فكلما كان النفس اقوى كان حدوثها اكثر ثم شرع في تقرير نسبة النفس
بالقياس الى معقولاتها بان لها احوال ادراك وذهول ونسيان فالادراك حصول
الصور المعقولة في النفس والنسيان زوال الصور المعقولة من النفس بحيث
لا يمكن ملاحظتها الا بتجشم كسب جديد وفي حالة الذهول لا شك انه يمكن ملاحظة
الصور من غير تجشم كسب جديد فتلك الصور اما ان لا يكون حاصلة للنفس اصلا
فلا فرق بين الذهول والنسيان واما ان يكون حاصلة للنفس بوجه تحصيلها
اما في النفس او في غيرها لا سبيل الى الاول والا لكان الذهول عين الادراك
اذ لا معنى لادراكها الا نفس حصولها فيها فيستحيل غيبتها مع حصولها فتعين
ان يكون شيء غير النفس يرتسم فيه الصور المعقولة وليس جسما ولا جسمانيا ولا
نفسا لان النفس مع المعقولات بالقوة في بعض الاوقات ولها ان تلاحظ
الصور المعقولة في اي وقت تشاء فلو كانت خزانة الصور هي النفس لم يكن

كذلك فاذن ههنا موجود يرتسم فيه المعقولات بالفعل دائما وهو العقل الفعال قوله
واما في القوى الوهمية لا دخل له في الاستدلال وان قرره الشارح في معرض
بل هو جواب سؤال فانه يمكن ان يدعى كمال للعقل بالنسبة الى المتعقلات تلك
احوال كذلك للحس والوهم بالقياس الى المحسوسات وما يتصل بها الاحوال اللتي
حتى ان ادراكها حصولها عند الحس والوهم ونسيانها زوالها عن الحس والوهم
وعن خزانتها وذهولها زوالها عنهما لا عن الخزانة وكما للوهم وهو قوة مدركة في الجسم خزانة
في الجسم بها يتحقق الاحوال الثلث فلم لا يجوز ان يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة
في النفس ايضا حتى لا يحتاج الى اثبات موجود آخر مباين لجوهر النفس وحاصل
الجواب ان الجسم يقبل التجزي فيمكن ان يكون للادراك في جزء والخزن في جزء آخر لا
النفس فاذا حصل فيها صورة فليس ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الادراك واما
في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولا عند القوى فان قلت فالصورة التي في الخزانة
ان حصلت عند المدرك لم يكن ذلك بان ينتقل بعينها من الخزانة فان انتقال الصور و
الاعراض ممتنع بل بان يحدث مثل تلك الصورة المخزونة عند المدرك وحدوث مثل الصورة
عند المدرك ليس من الخزانة بل من امر مباين فيصل النفس اذا عاودت بعد الذهول
الى الصور المرتسمة في العقل الفعال يفيض مثلها الى النفس لكن لم قلتم ان فيضانها
منه لم لا يجوز ان يكون من امر مباين كما في الخزانة فيعود العلم لم يحصلوا ذلك لكن لما لم يشكل
في الجوهر العقلي من شانه افاضة المعقولات اقتصروا عليه حتى لا يلزمهم اثبات ما لم يدل
البرهان عليه لان الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون مفارقا اي الخارج عن الجسم
لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا لجواز ان يكون نفسا واما الخارج عن جوهرنا وهو النفس
يجب ان يكون عقلا اذا ادعى ان نفوسنا وبينه اتصالها ابدا موجود اقتدار يرتسم
فيه المعقولات اراد بيان كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس بالقياس اليه فالادراك

بدل المتعقلات

بحسب الاتصال بينه وبين النفس ولما كان جميع المعقولات مرتسما فادراك النفس
بعضها منه دون بعض لاستعداد حاصل لها بالنسبة اليه وذهولها عنه بسبب انقطاع
النفس لاعراضها عنه الى شيء آخر اما الى البدن او الى صورة اخرى كالمرآة اذا حوذي
بها شيء آخر زالت الصورة الاولى ونسيانها بسبب زوال ملكة الاتصال لا بسبب زوال
الصور المعقولة عن العقل الفعال كما في الخزانة الاولى هذا الكلام دليل على
وجود سبب بعض العلوم على النفس ذكر الامام ان حاصل الحجة ان الانسان يصير
عالما بعدما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا وهذا بالحقيقة حجة
اخرى اشار اليها الشيخ في الشفاء لا حاصل تلك الحجة ثم اعترض عليه بانه لا شك ان كل
ما حدث بعد ان لم يكن لا بد له من سبب لكن اما يلزم ان يكون عقلا لو كان مجردا او عالما
فلا بد له من اثبات مقدمتين اجاب الشارح بان الحجة دلت على انه محل الصورة
الصورة العقلية فيلزم ان يكون مجردا وسيأتي البرهان على ان المجرد عاقل وايضا
الجاهل يمتنع ان يعطي العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن ان يوجد الالوان وقوله
على ان ملاحظة النفس للمعقولات الى آخره تكرار لدلالة الحجة على انه محل للمعقولات
وانه مستدرك لا طائل تحته قال الفاضل الشارح ايراد مثل هذه المسئلة قال
الامام هذا البحث انسب بنمط التجريد لانه بحث عن تجرد النفس الا انه لما اثبت العقل
خزانة للنفس وكان ذلك موقوفا على ان النفس ليست بجسم ولا جسمانية ذكر دليلا على
ان ذلك من غير احالة الى نمط التجريد تخليصا للمتعلم عن ورطة الحيرة فليس هذا البحث
ههنا مقصودا بالذات بل بالعرض قال الشارح نمط التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد
النفس عن الجسمية بل لبيان احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود
بالذات ههنا لان الكلام ههنا في النفوس الارضية والسماوية واما وقع هذا البحث في
العلم الطبيعي لانهم يبحثون عن الاجسام اما ذوي انفس بهذه الصفة لكن قوله فيسرا اولا

انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات فنه ما فيه لانه لم يبين اولا
انها شي مغاير للبدن واما مفارقته عن الجسم فلما ذكرها هنا نعم قد اثبت بعد انها
مغايرة للبدن كمالات لها ذاتية كالتعقلات وكمالات آلية كالاحساسات
وبحث ايضا في نمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة عن
البدن والبحث هاهنا عن وجودها للنفس فالبحث عن الكمالات مشترك بين النمطين ولكن
باعتبارين   اشارة الى تمهيد اصل كلي حاصله ان الحال ان انقسم الى اجزاء مختلفة
الوضع يلزم من انقسامه انقسام المحل والا فلا والمحل ان لم ينقسم الى اجزاء مختلفة
الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام الحال ان انقسم اليها فاما ان يكون حلول
الحال فيه من حيث ذاته او من حيث حالة اخرى فان كان من حيث ذاته وهي منقسمة
انقسم الحال بانقسامه ضرورة والا فلا   شرع في تقرير الحجة بعد تمهيد ها على الوجه
المرتب ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع لانه لو كان كل معقول
منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع فاما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان
منقسما بالفعل كان تلك الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة والحاصل
في العقل معقول فيكون ايضا مركبا من اجزاء متباينة في الوضع فيلزم ان يكون الصورة
العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال وعلى تقدير جوازه فهو مشتمل على
المطلوب لان كل جملة متناهية او غير متناهية فالواحد موجود فيها بالفعل والواحد
من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء فضلا عن انقسامه الى اجزاء متباينة الوضع
وان كان منقسما بالقوة فهو محال على ما سيأتي ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم
بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم ففي المعقولات ما هو
غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس   وكل جسم ح
لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع

فيه ان النفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية وهو المطلوب لكن الشيخ جعل اللازم
اشتمال المعقولات على اجزاء غير متناهية بالفعل وفقد الفعل لاحراج المنقسم
بالقوة فانه سيبينه وانما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسماني ينقسم الى الاجزاء
فلا يمشي الدلالة في جميع الجسمانيات لكن من الظاهر ان النفس ليست جسمانية
فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد هو محل سائر
المعقولات لما مر اي ان النفس تحكم بعض المعقولات على بعض والحاكم بين
الاشياء لا بد ان يعقلها لكن هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلا اما اولا فلان
الكلام في معقولات النفس واما ثانيا فلانه يكفي في الاستدلال البعض
لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق قوله بعض المعقولات غير منقسم
ولم يرد به انه غير منقسم الى الجهات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجهات
ولو اثبته لم يوجب عدم انقسام محله اليها ولو وجب لم يلزم ان يكون مجردا
بل المراد عدم الانقسام الى الاجزاء لا الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام
الحال الى الاجزاء العقلية عدم انقسام المحل اليها ولا من عدم انقسام المحل
الى الاجزاء العقلية تجرده فتبين ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء الوضعية
كما فسرناه ولهذا استنتج انه لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع ولو قيل المراد الاستدلال
بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقا فانه يلزم من عدم انقسام
الحال مطلقا عدم انقسام المحل قلنا اللازم ليس عدم انقسام المحل مطلقا
فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقا انقسام الحال بل اللازم عدم انقسام المحل
الى اجزاء متباينة الوضع ويكفي فيه عدم انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع
لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء متباينة
الوضع ففي الاستدلال بعدم الانقسام مطلقا زيادة مستدركة   واعلم

ان ما ليس بمنقسم بالفعل اورد الشيخ بعد هذا الفصل سوالين يحملها الشارح على
احتمال النزاع الاستدلال وذلك انه اراد لم ليس ان المعقول لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة
لم لا ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان يكون ينقسم الى مختلفات وذلك ظاهر فهو لا ينقسم
الا الى المتشابهات اما انقسام الشخص الى الاجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذان
احتمالان واقول الاحتمال الثاني غير آت لما تبين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف
يحمل قسمة الكلي الى الجزئيات على ان الانقسام في الانقسام الى الانواع مختلفة فلا يدخل
تحت الانقسام الى المتشابهات لا يقال المراد انقسام الجنس الى الحصص
الانواع وهي متشابهة في الطبيعة الجنسية لانا نقول هذا الانقسام جعله الشيخ
في مقابلة انقسام النوع الى الاصناف وانقسام الجنس الى الحصص انقسام النوع
الى الاصناف فلا يكون مقابلا له ولا دل ان يحمل السوال الاول على ابطال الاحتمال
الاول والسوال الثاني على ايراد شبهة على الدليل ربما اشتبه على السائل ما اورده
المعلل من اطلاق الانقسام وتوسيع الكلام على محاذاة متن الكتاب ان يقال لو
لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسما الى الاجزاء غير
متناهية بالفعل وانه مح والا لزم احاطة العقل بما لا يتناهى ومع ذلك فهو مشتمل على
المطلوب فكان سائلا يقول لا نم الملازمة ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسما بالقوة
ويكون حالا في منقسم بالقوة كالجسم وبعد الجواب يعارض بانقسام الصورة المعقولة
فيجب بانه غير الانقسام الذي نحن بصدده وسياتي له مزيد تقرير بسنه على
فساد هذا الاحتمال ويقرر ان المعقول الواحد اذا انقسم بقسمين فلا يخ اما ان يكون حصول
القسمين في العقل شرطا لحصول ذلك المعقول في العقل اولا والاول باطل لانه لو كان
شرطا لكان حصول القسمين في العقل مغايرا لحصول ذلك المعقول في العقل
ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط فلا بد ان يكون في المعقول امر زائد على القسمين

محمل
والسوال

فانه لو لم يكن فيه زائد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله فذلك الزائد ليس بجزء
آخر لانا فرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط بل عارضا من مقدار او عدد ولو
لو لم يكن ذلك المعقول متعلق الماهية بذلك العارض كان حصول القسمين
وجب ان يكون متعلق الماهية به مقتضيا له فيكون مخالفا للقسمين لان مقتضى الطبيعة
الواحدة لا يختلف وقد فرضناهما متشابهين ومشابهين له هذا خلف والثاني
ايضا باطل والا لكان الصورة المعقولة مغشاة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة
ومن مقدار يقبل القسمة ويلزم من امكان القسمة امكان الجمع والتفريق الجمع قبل
الانقسام والتفريق بعده ومن عروض المقدار عروض الزيادة والنقصان للزوم
في اقترانه لذلك المقدار بلا خفاء فان اجزاء الصورة العقلية لما كانت متشابهة ومشابهة
لها في تمام الماهية وكل من الاقسام حاصل في العقل كان الكل لحصول الماهية لحصول
واحد من تلك الاقسام ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيكون
في الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية وبعد عروض للصورة العقلية زيادة
ونقصان فيكون الصورة العقلية ملابسة لعوارض مادية وقد فرضت مجردة
عنها هف وقول الشارح في القسم الاول وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده
معقولا لفقدان الشرط وفي الثاني بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا
ايضا كلام لا محصل عند لان لجواز ان يكون حصول القسمين شرطا في معقولية ذلك المعقول
ويكون كل واحد بانفراده معقولا واما يكون الشرط مفقودا لو كان حصول القسمين
شرطا لمعقولية كل منهما وليس هو المفروض بل شرطه معقولية ذلك المعقول المنقسم وكذا ذكر
ان لا يكون حصول القسمين شرطا فلا يكون كل واحد بانفراده معقولا والحق ان حذف
ذلك اذ ليس له في الاستدلال مدخل ولا له في متن الكتاب اثر ثم في هذا الدليل نظر
من وجهين احدهما ان القسم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال لو كانت الصورة منقسمة بالقوة

ويمكن ان يقال لو كان القسمان متشابهين [شرطا]
للجمع ايضا لكان احدهما يكون شرطا للاخر فلا يكون كل واحد منهما [بانفراده]
ما يجب ان [يكون] الشارح على [الامر] الحاصل [بعد] الدين [يرد]

لمكن مجرده عن اللواحق المادية هف فلا دخل لابطال القسم الاول في ذلك الثاني
ان اريد بقوله يلزم ان يكون الصورة المعقولة معروضة بالعوارض من الانقسام والمقدار
والوضع انه يلزم ان يكون الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات فلا نم بل
الصورة العقلية لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي يعرض لها هذه العوارض
كما يعرض لمحالها المقدار الذي هو للمحل والانقسام العارض له وان اريد انه يلزم ان يكون
معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها فمسلم ولكن لا نم ان الصورة المعقولة مجردة عن
مثل هذه العوارض بل الذي ثبت انها مجردة عن مواد حرمانها المحسوسة وعوارضها
واما انها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا   ثم الفرق بينهما
حاصله ان الصورة الحسية والخيالية تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس
وتميز بينها ولا يرتسم الاجزاء كذلك وهو ايرادا ما قيل الصورة العقلية لا تنقسم
الى اجزاء متباينة الوضع ويكون محلها كذلك فقد ظهر الفرق بينها ظهورا بينا
واعلم ان الوضع ههنا بمعنى المقولة لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة
لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء بل يكفي ان يقال الصورة العقلية ليست بذات
وضع فلا تقوم بذي وضع وايضا لا يصدق ان الصورة الخيالية ذات وضع لان
من الصور الخيالية ما هو معدوم وتستحيل الاشارة الحسية الى المعدومات
فتعين ان يكون المراد بالوضع ما هو المقولة واعتبار نسبة الاشياء المتحدة التي
هي الاجزاء ذا الكل كذلك   واعتراض الفاضل الشارح ههنا اعتراضان
على دليل تجرد النفس احدهما انه لم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض
غريبة باطل لان الصورة العقلية صورة مشخصة حالة في نفس شخصية فيشخصها وحلولها
فيها وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاوصاف الحالة معها في النفس اعراض غريبة عن ماهيتها
فلو استحال حصول الصورة العقلية في الجسم لاستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة

لاستحال حصولها في النفس المجردة ايضا وجوابه ان المراد بالعوارض الغريبة العوارض
المادية ومثل هذه العوارض ليست مادية والثاني انه لو تجرد الصورة العقلية عن اللواحق
لكفى في بيان تجرد النفس ان يقال حالها في المتحيز ذو وضع واليه اشار بقوله الى آخر
ما ذكر ولم يحتج الى بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها اولا وان
ذلك الانقسام كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على وجه
اثرنا خذ الاستعانة من قياس واحد والامام استنبط من قياسين واعلم ان
من الظاهر البين ان المراد بالوضع ههنا قبول الاشارة الحسية على ما صرح الامام
وهذا ايضا مما يحقق اختلاف الحجتين لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية
ليست ذات وضع لانها قد تكون معدومة فيستحيل ان تحل في جسم واقول ايضا ان
عنى اذا حلت في نفس فان كانت احديهما منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع او
كانت مشارا اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي مر واما
الصورة وهي غير اصيلة في الوجود اذا وجدت في النفس هي غير محل يستدعي انقسام
احدهما او وضعها انقسام الاخرى او وضعها وهل النسبة بينها وبين النفس هي
الحلول فيه موضع نظر وتحقيق مع انا نعلم انها ليست حلول الصورة في المادة و
لا حلول العرض في الجسم فان الصورة لا تكاد تنمحي اذا الصورة المادية لا تجامع
الصورة المضادة والسواد لا يجامع البياض وصورتها في العقل يجتمع بعضها مع بعض
وايضا الصورة المادية العظيمة لا تحل في المادة الصغيرة واما الصورة النفسانية
فيقبل النفس منها العظيمة كقبولها للصغيرة وايضا الكيفية الضعيفة تمحى عند
حدوث الكيفية القوية بخلاف الصورة النفسانية القوية لا تزيل الضعيفة وايضا
الصورة العقلية اذا زالت لا تحتاج في استرجاعها الى كسب جديد بخلاف
الصورة المادية اذا زالت تحتاج اعادتها الى مثل السبب الاول   واما

اعراضه المستفاد هذان اعتراضان على دليل جسمية القوى الحسية والخيالية

الاول ان قولكم المجرد لا يجوز ان ينطبع فيه الاشياء والمساية الوضع منقوض

بالهيولى التي ليس لها في ذاتها حجم ينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع

بل لغيرها كما يقال الوهمية انما يدرك معنى المحسوس كصداقة هذا الشخص من

حيث هي كذلك ولا يمكن ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس

ومدرك الصور المحسوسة لا بد ان يكون جسمانيا وهو الاحتمال الثاني اقول

مثله المعارضة في المقدمة القائلة بعض المعقولات عن بعضهم ومن كل صور عقلية

بعضهم باضافة زوائد معنوية اليها الى الانواع ان كانت طبيعة جنسية والى

الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب لم منع القسمة قسمة الكلي الى

الجزئيات وما يسمى قسمة الكل الى اجزائه فان هذا من ذلك وفي ايراد السؤال

والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين والشارح ذكر قسمة الكلي الى الجزئيات بثلثة اقسام

لا الى زوائد المعنوية التي يضاف الى الكلي اما مقومات للجزئيات اولا وعن المقومات

اما كليات او جزئيات واما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص

لان الحاصل منه ليس معقول بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات بل في

الكلي المنقسم اليها ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا يتصور الكلي بها مع انه معقول

بل الوجه في ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس

الى الانواع او انقسام النوع الى الاصناف واما انه ينقسم باقسام اخر فلا يقدح

في ذلك ولا حاجة الى التوصل في اثبات تلك الكلية واما قوله ولو كان المعنى

العقلي الواحد البسيط الذي اسند اليه على تجرده محله فكانه جواب لسؤال وهو

ان يقال فسد الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى

الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل فاجاب بانا نفرض الكلام في الجزء البسيط حتى

لا يتطرق شبهة واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما تبين ان المراد عدم انقسام

المعقول الى الاجزاء المساوية الوضع على ما مر من كلام الشيخ وسيار منه يحرى ولو كان

وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء ينافي ذلك استدرك قول

الشيخ انه يعقل بالقوة الوهمية الى العقل لعامل ان يقول هذا السؤال لا يضر بالدليل

لان المدعى ان كل عاقل معقول لا يخ اما ان يكون يعقل يعقل المعقول بالفعل اولا فان

لم يكن بالفعل بل بالقوة تم الدليل بناء على الفرض وان كان يعقل يعقلها بالفعل

وهو يستلزم يعقلها فيكون عاقلة معقولة وهو المط لكن كلام الامام في صدد

كلية الصغرى فاجاب الشارح بان يعقل العقل بالنظر الى نفس العقل

بالقوة وكونه بالنظر الى النفس المتعقل بالفعل لا ينافي ذلك كالهيولى بالنظر الى

ذاتها موجودة بالقوة وبحسب اقتران الصورة موجودة بالفعل شرط يندكن

وهو قيامه بالذات ولا شك انه يعتبر الوجود الخارجي ضرورة ان الموجود في العقل

لا يكون قائما بالذات بل بالعقل فالمط ان كل معقول اذا كان موجودا في الخارج قائما

بالذات امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولا

اخر اما اولا فلانه ربما يعقل مع غيره واما ثانيا فلان معقوليته هي كونه مقارنا للعاقل

وقد تبين ان كل عاقل معقول فيكون مقارنا المعقول اخر فلو قيل لا نم ان كون الشي

معقولا هو كونه مقارنا للعاقل لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل ولا يكون مقارنا

له يقول المراد بالمعقول هنا المعقول المغاير للعاقل فان المدعى ان كل معقول عاقل

لان المعقول اما ان يكون عين العاقل او غيره فان كان عين العاقل فذاك وان كان

غيره فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول موجودا في

الخارج قائما بذاته واما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا كالجسم استحال

ان يقارنه معقول لما تبين ان المادة مانعة من التعقل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن

بل
بالقوة وبحسب

لم يكون عاقلاً الا انه لو امكن ان يكون عاقلاً لامكن ان يكون معقولاً وان كان مجرداً فلا مانع
من ان يعارنه معقول اخر والمعقول لا يخصون عقليه بمقارنته للمعقول الآخر بمقارنته
للصور العقلية ولا معنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلاً ثم في قوله وقوله شي
اخر ان كان يحمل على الصورة العقلية المعقولة نظر لان قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممتنع
في الوجود استقلالاً من العام بذاته والصور العقلية ليست قائمة بذاتها ان لا يحمل على
شي اصلاً بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان مما يقوم بذاته امكن مقارنته للمعقول الا عند
وجود المانع كالمادة او شي اخر لو فرض ان ذلك الشي موجود في الواقع ولهذا اورد سوال الاخص
المانع في وهم وبينه وكذا في قوله اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته لانه لو كان المراد هذا لكن
شرط القيام بالذات ولا فايدة بل الظاهر من كلام الشيخ ان يقال وان كانت حقيقته مسلمة
من المادة او من المانع فانه قال انا سلم ان كل معقول من شانه ان يعارن معقولاً اخر فان كان
ذلك المعقول قائماً بذاته فلا مانع لمقارنته معقول الا اذا كان مادياً فان المادة تمنع فلو كان
مع انه قائم بذاته مجرداً عن المادة سلماً عن المانع امكن ان يقارن الصورة العقلية فيمكن ان يكون
عاقلاً   وبعد هذا الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك اما بعد ما يلزم جوابا عن استدراك الامام
بان عقله لذاته ليس جزاً من عقله لغيره وما لا يكون جزاً من الشي لا يكون في ضمنه لان عقله لذاته
وان لم يكن في ضمن عقله لغيره الا انه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فانه يستلزم عقله انه يعقل
له وهو يتضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع جزء من التصديق وكالجزء منه فاذا كان المراد
في ضمن ما يلزم ذلك اندفع الاستدراك وهذا انما يصح لو قال وفي ضمن ذلك عقله لذاته لكنه
قال امكان عقله لذاته وامكان تصور الموضوع ليس جزء الامكان التصديق نعم لا استدراك
مستدرك لا انا لا نسلم ان ما لا يكون جزاً من الشي لا يكون في ضمنه فانه يقال فهمت شياً في ضمن كتاب كذا
وما في ضمن الكتاب ليس جزاً منه بل المراد من قوله في ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى تعدد
وههنا شي اخر وهو ان هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح لان الظاهر ان ليس

دخل في الدلالة على ان كل معقول عاقل واما على توجيه الامام فيستقيم لان المراد اذا كان كل
مجرد عاقلاً لذاته وبيان ان كل مجرد يمكن ان يعارنه معقول اخر لم يحصل فيه الا ان المجرد يمكن
ان يكون عاقلاً للغير فلا يتم التقريب الا ان يقال وفي ضمن عقله الغير عقله الذات لما مر في
المقدمة الاولى بعد ثبوت الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته
اللهم الا ان يقال ههنا دعويان احدهما ان كل معقول عاقل لغيره والثانية ان كل معقول
عاقل لذاته فبعد اثبات الدعوى الاولى يثبت الثانية بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقله
لذاته وح يندفع الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث   قال الفاضل الشارح
المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلاً اي عاقلاً لذاته
حتى يطابقه الدليل وحتى يستلزم كل مجرد يكون عاقلاً ومعقولاً كما يعون الفصل به
واما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن ان يكون معقولاً وحده فكل ما امكن
ان يكون معقولاً وحده امكن ان يكون معقولاً مع غيره وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن
ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان التعقل الذي هو حصول ماهيته في العقل
وامكان مقارنة المجرد المعقول لمعقول اخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل
فان حصول المجرد في العقل نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم تاخر الامكان
عن الوجود وانه محال واذا لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج
او في العقل لكن مقارنته في الخارج للمعقول ليس الا التعقل فامكن ان يكون المجرد عاقلاً
وهو المطلوب اما بعد الاسولة فبيان يقال لا نسلم ان كل مجرد معقول بالامكان ولا
دليل عليه ولئن سلمناه فلا نسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولاً يصح ان يعقل مع غيره ولئن
سلمناه لكن لا نسلم ان يعقل المجرد مع الاخر يستلزم اقترانهما بل لا يستلزم الا اقتران صورتيهما
ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة احدهما الاخر حتى يلزم التعقل وانما
يلزم ذلك لو كان تصور المعقول نفسه حاصلاً في الماهية سلمناه لكن لا نسلم ان امكان

مقارنة المجرد للمعقول لا تتوقف على حصوله في العقل قوله لان حصوله في العقل هو المقارنة
قلنا مقارنة المجرد المعقول للمعقول اخص من مقارنة احد الحالين للآخر وحصول المجرد
في العقل مقارنة الحال للمحل فلا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود
المقارنة الثانية توقف امكان الشيء على وجوده بل توقف امكان نوع على وجود نوع آخر ولئن
سلمنا ذلك وغاية الباب ان المجرد يمكن ان يقارن معقولا مقارنة احد الحالين للآخر لامكان
تعقله مع الغير ومقارنة الحال للمحل لانه معقول ومعقوليته مقارنة الحال للمحل لكن لا
يلزم منه امكان مقارنة المجرد للمعقول مقارنة المحل للحال التي هي التعقل ولئن سلمنا تساوي
هذه الانواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنى الاول صحة مقارنة المجرد للمعقول بمعنى
انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا الامكان انما يكون بحسب المجرد في العقل واما اذا كان المجرد
موجودا في الخارج ح ولئن سلمناه فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج مانع عن ذلك اجاب عن
السؤال الاول بان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله واما هو بريء عن الشوائب
المادية الى آخره فالاعتراض ههنا غير مناسب وهذا الحكم لانه لم يبين فيما تقدم ببرهان
فهو في صدر المنع على انه لا ورود لهذا المنع على توجيه الشارح فانه لا يحتاج الى اسم
تلك المقدمة في بيانه ولم يجب عن السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا
شيئا فلا شك في تجرد ذلك الشيء عند العقل وهذا التجرد هو الذي يسميه صورة فلو لم
تكن مساوية للشيء في الماهية لم تكن المدرك ذلك الشيء بل امرا آخر والعلم بهذا ضروري
واجاب عن السؤال الخامس بانا لا نستدل بمطلق المقارنة فان الشيخ لما
ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول آخر استدل عليه بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الغير
وهو مقارنة الحالين والثاني مقارنة العاقل ومقارنة الحال للمحل فاستدل بصحة احد
النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذكر كاف في تقرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة
بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا في الخارج فلا شك انه يكون قائما بالذات

فامكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة احد الحالين للآخر ولا مقارنة الحال للمحل القائمة
بالذات فلا يكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة الحال للمحل وهو
التعقل فيمكن ان يكون عاقلا وهو المطلوب ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على
عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلي بما استدل عليه بل هو دليل من عند نفسه
واعترض على ما اصر عليه انه لو ثبت صحة المقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثاني وهو
معقولية المجرد التي هي مقارنة للمحل سقط هذا السؤال راسا لان صحة هذه المقارنة
لا تتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل وهو غير صحة المقارنة لتأخر صحة الشيء
عن وجوده وهو ممنوع وهذه المقارنة لا غبار عليها وعندي ان السؤال الخامس لا يرد
ايضا على ما قرره الامام لانه انما ادعى صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين
بل لزوم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال لما لم يتوقف
صحة المقارنة على الوجود العقلي امكن المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معا فاذا
وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته للمعقول ولا شك ان مقارنة المجرد الموجود في الخارج
للمعقول ليست الا التعقل فهذا امكن عقله بذلك منع على مقدمة لم يوردها المعلل
نعم هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي
صحتها بدونه لجواز ان لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه وكيف لا يكون وصحة مقارنة الحالين
او مقارنة الحال للمحل اذا لم يتوقف على الوجود العقلي يستحيل ثبوتها والمجرد موجود
في الخارج ضرورة استحالة حلول المجرد في الخارج واما السؤال السادس فهو ايضا
غير وارد على الدليل الذي ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي
وانما بينه في الوجودين بعد وجود المجرد في الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا
بعد التسليم الا انه لما كان واردا على ما ذكره الشيخ تعرض لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة
المعقول للمجرد بالنظر الى ماهيته فاذا وجدت في الخارج امكنت المقارنة لا محالة وهذا

الجواب على الشيخ حيث قال بعد بيان ماهيته والتبعيد ما ذكره الشيخ وبورود ما يتوجه من مثل
السؤالات عليه تلخيصا للكلام وتحقيقا للمرام فنقول كل معقول يمكن ان يقارن معقولا
آخر بالوجه الذي او وجد في الخارج فانا بدلنا نجرد عن المادة امكن ان يقارنه المعقول ثم يمكن
ان يكون عاقلا فللسائل ان يقول ما المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول ان اردتم
امكان مقارنة الحال للمحل او امكان مقارنة الحال للمحل فلم ان المعقول يمكن ان يقارن
معقولا آخر باحد هذين المعنيين لكن واحد منهما يستدعي التحصل وهو ظاهر وان اردتم
مقارنة المحل للمحل فهو ع والوجهان لا يدلان الا على امكان المقارنة بالمعنى الاول ود ذكر
لا يستلزم امكان المقارنة بالمعنى الثالث ولئن سلمنا فلا نم امكانها والمعقول موجود
في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل سلمناه لكن لم لا يجوز
ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا لتحقق المانع فاجاب عن السؤال الاول بان السؤال
مطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان المقارنة من حيث الماهية وعن الثالث بالحق
واما السؤالات الاخر فظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه واما توجيه الامام
فعلى الذي يعتبر الكتاب والله اعلم بالصواب ولقائل ان يقول ان الصور المادية
لا يسلم ان هذا السؤال في الصور العقلية المادية اظهر فانها اذا كانت في الخارج كانت عاقلة
وماهيتها العقلية هي ماهيتها الخارجية فلم لا يكون عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت
موجودة في الخارج في المادة يمتنع عقلها فاذا وجدت في العقل مجردة عن المادة زال المانع
فلم لا يصير عاقلة فالصحيح نفي هذا السؤال فيها على ان مانع عن التعقل وزواله فيكون
اشكالا فايرادها ارشاد الى الشبهة الاشهر والجواب الواضح ان الصور العقلية سواء
كانت مادية او لا غير مستقلة في الوجود والعاقل لا بد ان يكون مستقلا في نفسه ولما ذكر
في الجواب ان احدى الصورتين ليست بمعقولة للاخرى اولى من الاخرى بمعقول الاولى
اعترض الامام بان الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما اولا فلامتناع اجتماع

لا يسلم ان هذا السؤال

الامور المتماثلة في محل واحد واما ثانيا فلانها صور الماهيات المختلفة وهي مطابقة
لما في الخارج لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما كانت
مخالفة للسطح في الماهية لا جرم كانت محلية الحركة للسطح اولى من العكس فكذا هاهنا
هذا اعتراض الامام وهي توهم ان نظر الى اختلاف الشيء في الماهية يقتضي محلية ظ
احدهما وحالية الاخر بل قال الشارح المقدمة الصادقة ان كل حال ومحل فهما مختلفان لا
ان كل مختلفين حال ومحل والا لزم ان يكون الحركة محلا للسواد والسطح محلا للحركة بل المخالف
انما يكون حالا اذا كان هيئة وصفة للمخالفة الاخر فكان سائلا يقول لم لا يجوز ان يكون بعض
الصور العقلية هيئة وصفة للاخرى وح يكون الصور العقلية عاقلة فاجاب
بانه لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين جنسا وشرط النسبة الى المحل الذي هو
الجوهر العاقل لان كلا منهما متميز فيه فلو كان احدهما هيئة للاخرى لكان احدهما
حالة في الحالة المحل والاخرى حالة بالذات فيه فاختلف نسبتاهما والثاني
ان كل واحد منهما يجوز ان يعقل عن الاخرى بحسب ماهيته ومعقوليته فلا يكون احدهما
هيئة للاخرى وفيه نظر لان اللازم الذي ليس بين لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله
فالكلية غير صادقة واعلم ان سؤال الامام ليس الا منعا وقولنا لا نم ان بعض
الصور ليس باولى بالمحلية وانما يكون كذلك لو كانت متماثلة وليس كذلك بل هي مختلفة
فلم لا يجوز ان يقتضي بعضها المحلية والبعض الاخر الحالية كما في الحركة والسطح ويكفي
في الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما حالا في الاخر لو كانت هيئة وصفة له وذلك في
الصورتين المعقولتين ممتنع واما باقي الكلام فخارج من التوجيه فاسد لانه
الجزء المشترك بالقسم الاول ضرورة استلزام تحقق الخاص تحقق العام وعلى الجزء
الخاص بالعرض لانه فرض كونه موجودا في الخارج مستقلا بذاته ومقارنته للمعقول
لا يكون الا مقارنة المحل للحال واعلم انه لم يحكم جواب سؤال ان يقال قولكم

[illegible]

فيمتنع ان يكون الصورة العقلية مائلة للاخرى لعدم استعمالها منقوض بالقوى الجسمانية
كالحس المشترك والوهم فانها مائلة للصور والمعاني الجزئية مع عدم استعمالها اجاب
بان مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احديهما بالعاقلية و
الاخرى بالمعقولية والقوى الحيوانية لها اختصاص بالعاقلية بالنسبة الى الصور والمعاني
والاظهر في الجواب ان القوى الحيوانية اعيان اصلية في الوجود وان كانت غير مستقلة ما تقوّمه
بقوامها بخلاف الصور العقلية فظهر الفرق   واعترض ايضا بقوله ان الشيخ
قال الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا وهذا دليل امر صحيح
على ان التصور والتعقل وراء المقارنة والا لكان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلا
له بالامكان بل بالفعل ولا يحتاج جعله متصورا بل يكون متصورا فح يسقط اصل الدليل
لتوقفه على ان التعقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى المعقول ربما قارن النفس
مع الغواشي الغريبة ويكون النفس في تلك الحال هيولانيا كانه ما انطبع فيها ما اخرج
من القوة الى الفعل ثم اذا استعد استعداد النفس بتجريده عن الغواشي الغريبة انطبع
في النفس وتصير عقلا بالملكة فيكون النفس في الحالة الاولى مقارنها المعنى المعقول
مع الغواشي ولها بالامكان الخاص تجريده عن الغواشي وجعله متصورا حتى ينطبع
فيها فههنا المقارنة مع الغواشي بالفعل بالامكان الخاص وفي سائر الصور المقارنة بالوجوب
المجردة عن الغواشي بالفعل بالوجوب فذكر الشيخ الامكان العام ليشملهما والمقارنة
في قوله اذا قارنه معنى معقول هي المقارنة مع الغواشي والتصور هو المقارنة المجردة
عن الغواشي فاللازم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة عن الغواشي لا مغايرة
التعقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع في النفس لم يقارنه لان المقارنة
ههنا هي مقارنة الحال للمحل والصورة غير حالة في النفس وان قارنه لم يكن مع الغواشي
الغريبة وكان كلام الشيخ ان المحسوس الذي اذا ترقى من الاحساس الى التعقل يكون مع الغواشي

ومع ذلك يكون له مقارنة الى النفس لحصولها في آلتها ويكون النفس ح عقلا هيولانيا
لانه ما انطبع في النفس بعد ثم لما جرده عن الغواشي الغريبة انطبع في النفس و
صارت عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ اذا قارنه معنى معقول مجرد التعقل
والاتصال لا بطريق الحلول وبالمعنى المعقول المعنى الذي يستعد بالتجريد وعلى هذا
يتم العبارة والاوضح من هذا ان يقال المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى
معقول وهو في العقل امكن له جعله متصورا اي كان من شانه اذا وجد في الخارج متصورا
وهو بالحقيقة اعادة لما تقرر من قبل   ولعلك تقول ان هذا الجوهر يمكن توجيه
هذا السؤال بوجه الاول مع تحقق المقارنة في الخارج بان يقال ان مقارنة المجرد
للمعقول الاخر ممكنة في الخارج لكن لا يلزم تحققها في الخارج وانما يتحقق لو كان شرط
المقارنة موجودا والمانع عنها مفقودا وهو ممنوع وهذا هو السؤال الاخر الذي اورده
الامام واشار الشارح الى جوابه عن قريب وفي هذا التوجيه نظر اما اولا فلان
المدعى امكان التعقل فقط لانهم قالوا الا ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعدم التعقل
لا ينافي ذلك واما ثانيا فلان الجواب ح لانه لا اعتبار لاستعداد المقارنة لازم
للماهية قوله فح يسقط اصل السؤال قلنا لا بل هو باق لان الاستعداد لا يكفي في
تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط
الوجه الثاني منع امكان المقارنة في الخارج وقبل تقريره لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان
الموجود في العقل غير الموجود في الخارج والا لم يكن للاعمى له وجود عقلي كما حقق في
اول فصول الادراكات وايضا الموجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة
العقلية لكان العالم بالذات عين العالم بالعرض وهو مح وايضا اذا اعقل الشيء عاملان
او اكثر فلو كان الموجود في العقول عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه
موجودا في عدة محال وانه مح واذ قد ثبت ان الصورة العقلية غير الصورة الخارجية و
الحقيقة ح

الحقيقة

انها مساويه لها فى الماهيه والالم يكن المدرك منا فى الخارج بل الآخر فهما متخصصان من الماهيه
النوعيه فان قلت فالحقيقه الخارجيه الجزئيه الحقيقيه اذا اوجدت عند العقل كان
لها شخصان بل اذا وجدت عند العقول كان لها اشخاص ومثال اشخاص لابد ان يكون
كليا فالجزئى الحقيقى كلى هف فنقول هذا الحسب تعدد الوجود والكليه انما هو لحسب تعدد
الماهيه اذا تحقق هذا التصوير فنقول سلمنا ان المجرد ممكن مقارنته للمعقول وهو
موجود فى العقل لكن لا نم انه يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود فى الخارج غايه ما فى الباب
ان امكان مقارنته للمعقول بالنظر الى ماهيته النوعيه لكن الممكن للشى بالنظر الى ماهيته
النوعيه لا يجب ان يكون ممكنا بالنسبه الى جميع الاشخاص فان وجود اللحيه ممكن للماهيه
الانسانيه غير ممكن لبعض اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنه للماهيه امكان المقارنه
للماهيه الموجوده فى الخارج بل يجوز ان يمكن المقارنه للصوره العقليه التى هى شخص من اشخاص
الماهيه ولا يمكن للشخص الموجود فى الخارج اما لعدم شرط او وجود مانع وفى قول الشيخ
لحسب ماهيته النوعيه اشاره لطيفه الى ان الصوره المعقوله والموجوده شخصان للماهيه
وان الحقيقه الخارجيه لما كانت تمام الماهيه الموجوده فى الخارج وتمام الماهيه الصوره
العقليه كانت كالنوع لها فهى بالقياس اليها منسوبه الى النوع لا نوع بالحقيقه ثم لما جاز
ان يذكر فى سند هذا المنع كل واحد من احتمال عدم الشرط ووجود المانع واقتصر الشيخ
على احد الاحتمال وهو المانع عرض الشارح لبيان لميه الاقتصار فذكر ان الماهيه اذا
قامت بذاتها فى الخارج تصير ملحوفه بلواحق غريبه متخصصه وعن متخصصه تقتصر بها ان الماهيه
المرتسمه فى العقل يجوز ان يكون بعضها مانعا عن المقارنه واما الماهيه فى العقل فهى مجرده عن
سائر اللواحق الغريبه فلا يوجد لها شى يكون شرطا للمقارنه وكان بالامعقول حيث ان
الماهيه المعقوله مجرده عن اللواحق الخارجيه لكنها معشاه بالغواشى الذهنيه فلم لا
يجوز ان يكون شى منها شرطا لامكان المقارنه فاجاب بان الماهيه العقليه لها اعتباران

١٢٨

احدهما من حيث انها تعقل لامور خارجيه فيكون مجرده عن اللواحق الخارجيه الغريبه
والاخر من حيث انها صوره عقليه منطبعه فى العقل فيكون مكنوفه بالعوارض
الغريبه الذهنيه وقد سبق كلها باعتبار الاول دون الثانى والنظر ههنا ليس الا
فى الاعتبار الاول وهو الماهيه التى اذا وجدت فى الخارج قامت بذاتها وهى بهذا
الاعتبار غير مقترنه بالعوارض الغريبه وبالشروط فلا يكون امكان مقارنتها لاجل
الشرط فلهذا احص كلام الشيخ بالمانع فان قلت عدم اعتبار الشى لا يستلزم
عدمه فالعوارض الذهنيه وان كانت غير معتبره فى النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون شى
منها شرطا للمقارنه فنقول امكان المقارنه انما هو بالنظر الى الماهيه مع قطع النظر
عن سائر العوارض الذهنيه فلا يكون لشى منها دخل فى عروض الامكان ومحل المنع
بان   تقرير الجواب ان استعداد المقارنه اما لازم فى الحالتين او لا حصول
له الا عند الارتسام فى العقل وح اما ان يكون مع المقارنه او بعدها او قبلها والاولان
باطلان ضروره ان يكون حصول الاستعداد قبل المقارنه فيكون الاستعداد لنفس
الماهيه لكونها معقوله والماهيه المعقوله مجرده عن جميع اللواحق الغريبه فلا يكون هناك
شى غير الماهيه بعد الاستعداد فيسقط الشك هذا توجيه الشارح وفيه نظر من وجوه
احدها ما مر من ان الماهيه المعقوله غير مجرده عن اللواحق مطلقا وان كانت مجرده عن
اللواحق الخارجيه ولو تم هذا لكفى فى الاستدلال فيقال استعداد الماهيه اما لذات
الماهيه او لغيرها والثانى باطل ضروره الاول فيكون الاستعداد لازما والشك ساقط الثانى
ان ما يلوح من كلامه ان القسم الثالث وهو ما يكون له استعداد المقارنه قبلها مطلوب
وليس كذلك لان المطلوب ان الاستعداد ليس الا عند الارتسام ح يكون لزوم الاستعداد
على تقدير انحصار الاستعداد فى حال الارتسام وهو خلف لا مطلوب وتوجيه الكلام ان
نقول الاستعداد اما لازم او غير حاصل الا عند الارتسام الثانى باطل باقسامه فتعين الاول

الثالث ان القسم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال استعداد المقارنة اما مع المقارنة
او بعدها او قبلها والاولان باطلان والثالث هو المطلوب الرابع انه يشعر بان
الارتسام مقارنة معتبر في هذا البحث لانها مقارنة الماهية للمعقول ولا يكون تقسيم
القسم الثاني وهو ما لا يكون الاستعداد حاصلا الا عند الارتسام الى ثلثة اقسام غير مستقيم
لان الاستعداد لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها وما بعدها بل يكفي
ان يقال الاستعداد اما لازم في الوجود او غير حاصل الا عند الارتسام وهو باطل
لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشي معه وانه محال ثم انه اراد تطبيق
المتن على ما شرحه فقال وقوله وان كانت انما يكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة
الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة وقوله فيكون لا استعداد انما يستفاد مع
حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول والفاء في قوله عطف على قوله يكتسبه
وانما كان هذه اشارة الى القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد مع لا اكتساب
وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع المقارنة لانه لما كان حصول الاستعداد مع
الاكتساب الاستعداد واكتساب لا استعداد انما هو حال الارتسام على
ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو المقارنة
فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازما لحصول الاستعداد مع لا اكتساب
عبر به عنه اقامة للملزوم مقام اللازم واما قوله فيما هذا والارتسام في العقل ولو
لم يكن بانفراده الى قوله مقارنة الماهية للمعقول فلا حاجة اليه ثمه لانه ما ادعى الا ان
قول الشيخ وان كان انما يكتسبه عند العقل اشارة الى القسم الثاني وانه ينقسم الى
الاقسام الثلثة فظاهر انه لا دخل لتلك المقدمة في هاتين الدعوتين حتى يحتاج اليه
ههنا وكان قوله في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة اشارة الى
هذا التوجيه والا لم يكن لوضعه لا الارتسام بالمقارنة فائدة في بيان المعنى ويمكن ان

يقال المراد ان حصول لا استعداد مع اكتساب المقارنة كما فسره الامام فان اكتساب الاستعداد
اي قول الشيخ و... الامام
لما كان آئلا الى اكتساب المقارنة عبر به عنه لكنا لو وجهناه كذلك لضاع القولان والفاء في
اي كما فسره الامام
قوله فكان حصول لا استعداد المستفاد مع حصول لا اكتساب للعطف كما وجهه في قول
والانسب
الشيخ والاولى توجيه الواو والفاء فان المعنى ان الماهية لو لم تكتسب الاستعداد الا عند الارتسام
لا الفاظ
وكان حصول الاستعداد مع المقارنة يلزم ... وفي قوله او قوله فيكون لم يكن استعداد
للشي حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم نظرا لان هذه العبارة صريحة
في تاخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون لا استعداد مع الحصول وقوله فاستعد له
يمكن ان يكون بصيغة المجهول اي حصل الشي ثم حصل استعداده ويمكن ان يكون بصيغة المعلوم
احد بنائي له
ولا يكون حينئذ ضمير ان في له ... راجعا الى الشي وفي فاستعد وهو عائد الماهية يتأول
الشي اي حتى حصل الشي فاستعد الماهية له ولا بد ان يقول ان قوله او لم يكن استعداده للشي وقد
كان عطف على قوله فيكون لا استعداد انما يستفاد مع حصول لا اكتساب لانه اشارة الى القسم
الاول على زعمه والظاهر انه حال فيكون لم يكن او لم يكن كما فهم لا الامام وحاصل كلامه في توجيه
الجواب ان هذا الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامها في العقل او لا يتوقف فان لم يتوقف
فسواء حصل في العقل او في الخارج كان لا استعداد لازما للماهية ولا يسقط الشك وان
توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على وجودها فيلزم احد امرين اما تاخر
استعداد الشي عن وجوده وحدوث الشي من غير استعداد له وهما محالان فيحمل قوله واما
الاكتساب على توقفه
كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون
الاستعداد انما يكون مع حصول لا استعداد على حصول المقارنة فيفسر المعية بالبعدية و
حصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة كما مر وكلمة او في قوله او لم يكن بمعنى الواو
والا لكان المناسب الواو الواصلة اذ المحال ان لا ارتسام معا لا احدهما ثم قوله ان الاستلزام
توقف استعداد المقارنة على الارتسام توقف استعداد المقارنة على وجودها احتمال احدهما

ان المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة لصورة اخرى حالة في محلها والاخر انها مقارنة
الصورة لغيرها ثم قال فان اريد الاول فالملازمة باطلة لانه لا يلزم من توقف صحة الحال
على حلولها في المحل توقف صحة مقارنتها على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدى الصورتين
بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة وان اريد الثاني فالملازمة
صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام
يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من
المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام ولا يلزم منه صحة ان تقارن غيره مقارنة المحل
للحال مع انه هو المطلوب وفي هذا التوجيه بعد ما نبهتنا عليه انظار احدها انه فهم
من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام وذلك غير لازم
لجواز ان لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون عند الارتسام
لازما له وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول اللازم ويجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه
اللازم وثانيها ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة وقد عرفت ان صحة المقارنة المطلقة كافية
في الاستدلال لكن يمكن ان يقال لو اريد مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الحال ومقارنة
المحل للحال فغايته ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام توقف صحة المقارنة
المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لا نم انه مح واما المح توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها
وثالثها انه قرر احتمالي قول الشيخ وزيفها وترك المتن غير مفسر وهذا تطويل الشارح و
ليس بشيء لانه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوقفين ثم اعترض عليه والاعتراض لا يوجب
ترك التفسير ورابعها انه نقل قول الشيخ فيجب ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة
هو للماهية لا لحاملها ثم لم يوجهه اصلا وعلى كلام الشيخ كيف ما توجه الاسولة الاول
انه لما استلزم امكان المقارنة في الحال كان حاصل الاستدلال ان مقارنة المعقول للماهية
ممكنة في العقل فيكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في الخارج هي التعقل فيمكن ان

عاقلة وح لا يصح اشتراط القيام بالذات ولا الاستناد الى المادي كما النقض بسائر الماديات
سواء كانت قائمة بالذات او بغيرها فان الماهية المعقولة منها يمكن ان تقارنها معقول
اخر فليمكن مقارنتها في الخارج لاستلزام الامكان في العقل الامكان في الخارج فيمكن
ان يكون عاقلة الثالث النقض بمقارنة الحال ومقارنة الحال للمحل فانها كلية في العقل كله
وهذا الامكان اما ان يكون لازما او حالة الارتسام الى اخر الدليل لكن يستحيل حقيقتها
في الخارج لقيام الماهية بالذات والغلط انما هو في المقدمة القائلة ما امكن في
العقل له في الخارج فليتامل وهذا جواب لشك اخر لما حكم استلزام استعداد
الماهية لمقارنة المعقول استعداد الماهية الخارجية لها ورد النقض بالطبيعة
الجنسية فانها مستعدة للمقارنة بفصل في نوع غير مستعدة لها في اخر والجواب ان
الطبيعة الجنسية استعداد مقارنة لسائر الفصول وهذا الاستعداد ثابت
لها ما دامت على طبعها الجنسية مع كونها غير محصلة متكيفة الماهية النوعية
مع كونها محصلة واذا كان لها استعداد فبالاولى ان يبقى الاستعداد لها ما دامت
على طبعها النوعية وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة على ان الماهية كالنوع بالنسبة
الى المعقول والموجود في الخارج يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة
الى النفس السابقة بعد تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في حركاتها و
حركاتها اما حركات النفس السماوية او حركات النفس الارضية وهي يصدر عنها اما
اما بشعور وارادة وهي الحركات الاختيارية اولا بالاشعور واما ان يكون بتصرفات
في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة الى النفس النباتية توجدها في النباتات
كما في الحيوانات ومبادئها تسمى قوة طبيعية واما ان لا يكون كذلك كحركات النفس
او حركات الارواح عند عروض الكيفيات النفسانية وهذا القسم لم يذكر و القوى
عند الاطباء ملحقة احدها لانها اما ان يكون مع الشعور وهي القوى النفسانية اولا

مع الشعور ولاح اما ان يختص بالحيوان وهي القوى الحيوانية اولا وهي القوى الطبيعية
والقوى الطبيعية اربع غاذية ونامية ومولدة ومصورة لان فعلها اما لاجل الشخص
او لاجل النوع واما لاجل الشخص فاما لبقائه وهو الغاذية او لكماله وهو النامية و
ما لاجل النوع اما ان يكون لتحصيل المادة وهي المولدة او لتحصيل الصورة وهي المصورة
فاراد الشارح التنبيه على وجه الحاجة اليها وهو ظاهر واعلم ان الحرارة الغريزية هي الحرارة
السارية في سائر البدن التي بها النضج والطبخ وسائر الافعال في المعدة جزء منها به
الهضم المعدي ونفض الفضول وفي الكبد جزء منها يطبخ لطائف الكيلوس ويحصل
الاخلاط وكذا في العروق وفي القلب يعطها حتى انه يبخر الدم ببخار هو الروح ويعده
لمزاج يستعد لقبول القوى وكذا في سائر الاعضاء واختلفوا فذهب جالينوس
ومن تبعه الى انها الاسطقسية النارية في البدن وكانت اذا خالطت سائر
الاسطقسات افادتها طبخا وهو امتزاجها وقال ارسطو وجمهور المتأخرين انها
حرارة سماوية افيضت على البدن مع فيضان النفس ولانبعاثها من السماويات
ناسب جوهر السماء حتى يستتبع قوى محيية وجعل الاجسام الحاملة فيها شبيهة
بالاجسام السماوية في قبول الحيوانية وهذا هو الحق اما اولا فلانها تفارق بالموت
والاسطقسية باقية ولذلك يسود ويتعفن واما ثانيا فلان الحرارة الغريزية كلما
ازدادت شيئا ازدادت الافعال الطبيعية جودة كما في بعض الانسان وفي بعض
الاوقات وليس هذا شان الحرارة النارية فانها تضر بالافعال عند الاستزادة واما
ثالثا فلان الاجزاء الحارة والباردة اذا تصغرت وامتزجت تفاعلت وانعدمت
حرارتها وبرودتها بالمرة حتى حدثت كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة المحسوسة
في سائر البدن واما رابعا فلان مثل الحرارة تورث الاغذية الغليظة حتى تميز
اجزاؤها الكثيفة واللطيفة ولا يتيسر ان الحرارة لا تكون كذلك الا اذا كانت شديدة

فلو كانت هذه الحرارة نارية لشوت لحوم البدن بل احرقت الاعضاء وذاب الشحم والسمن
ولا سيما اذا قوي الحرارة في اذابتها كافة فهي بالضرورة نوع اخر مخالف بالحقيقة للاسطقسية
ومن ثم عرفت بانها جوهر حار لطيف عن لزاج حافظ لكمالات البدن ولا ان انها آلة للطبيعة
في افعالها تنسب اليها كغذائية البدن ونمائه يقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية و
كذلك الامر في الرطوبة دون اليبوسة يقال رطوبة غريزية ولا يقال يبوسة غريزية اذا عرفت
هذا عرفت ان الشارح اشار الى معاني الحرارة الغريزية الحارة النارية بعطف اعيانها على
حصول الاجزاء الحارة وشنعتها في قوله فالحرارتان تعملان وهذه عبارة جليلة لكن في
عبارته تسامح من وجوه احدها ان ظاهر قوله وتنبعث اضافته كل نفس كيفية فاعلة ان
الحرارة الغريزية حادثة من النفس وليس كذلك بل هي فائضة من الاجرام الفلكية كما صرحوا
به ولعل المراد ان فيضانها بواسطة فيضان النفس فان تعلقها هي المعد لجميع كمالات
البدن والثاني ان المشهور ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار واطلاق الحرارة الغريزية عليه
بالمجاز والحقيقة انها كيفية فائضة من الحار الغريزي الفائض على البدن والثالث
ان قوله فالحرارتان تعملان على تحليل الرطوبات يقتضي ان الحار الناري ايضا يؤثر
في الرطوبة ولكن تاثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج بونزح
فكيف تحلل   ولخدمها الخادمة القوى الطبيعية اما ان يكون فعلها لا لفعل
قوة اخرى وهي المخدومة او لفعل قوة اخرى وهي الخادمة فالغاذية مخدومة لان فعلها
ايراد بدل ما يتحلل وهو ليس لفعل قوة اخرى لكن باعتبار ايراد الزائد على بدل ما يتحلل
خادمة للنامية والخادمة واخواتها خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا للغاذية والنمو
والسمن يفترقان بتناسب الاقطار في الزيادة اي بزيادة الجسم في الاقطار الثلثة
وهي الطول والعرض والعمق على تناسب يقتضيه طبيعة الشخص وبان تلك الزيادة الى
غاية مقصودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو يختص بكل الاشياء

الثلثة واما السمن فيخالفه فيها ويوافقه اما مخالفته فلان السمن لا يزيد في الطول غالبا وانما
يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو واما موافقته فيها فكما اذا عم السمن سائر
الاعضاء حتى الراس والقدم في سن النمو ومنها القوى تنقسم الى مولدة ومصورة
اي قوة في الانثيين تحصل المني وتعد الدم لاكتساب الصورة المنوية تستعد لقبول صورة اخرى
تنتقل مع المني الى الرحم وهي القوة المغيرة الاولى فتتصرف في المني وتفصله الى جواهر
الاعضاء حتى يصير مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد الى غير ذلك فتنقش عليها
القوة المصورة فتلبس كل عضو صورته الخاصة فيكمل بذلك وجود الاعضاء واعلم انه لا بد للتغذية
من تحصيل جوهر البدن اولا وهو الدم ثم جعله شبيها بجوهر العضو وتصيير حاله
وهو الالزاق ثم تشبيهه به حتى في قوامه ولونه فهناك ثلث قوى المحصلة والملزقة والمشبهة
والغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة واحدة منها هي الثالث الظاهر الاول اذ ليس للتغذية
محل غير الافعال الثلثة لكن الشارح جرى على مذهب بعض الاطباء في جعل المشبهة
خادمة للغاذية ولما كان من شانها تغيير المادة الى جوهر العضو سميت مغيرة كالتي
في المولدة الثانية سميت ايضا مغيرة كذلك لكنها مغيرة اولى لانها تغيرها الى الحلول العضو وتغيير
المشبهة لتغذية والاول متقدم وعلى عبارة الشارح سؤال وهو ان هذه القوى اشارة
الى المولدة للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصورة وهو تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ولعل انه قول الشيخ
جعل القوة المولدة مشتركة بين معنى عام وهو القوة المتصرفة لبقاء النوع وخاص
وهو المحصلة للمادة الزرعية فالمقسم عام والقسم خاص لكن هذا الاصطلاح غير
متعارف فيما بين الاطباء والذي دعاه الى انه جعل المصورة قسما من المولدة ان
الشيخ لم يذكرها مع انها من القوى الطبيعية لكنه انما لم يذكرها لانها من تتمة المولدة حيث
ثم فعلها الا انها قسم منها واما قوله والغاذية والنامية تخدمان المولدة لما مر فيه اشارة الى
ما قال في الدرس السابق لما كانت المادة المحتاجة للتوليد لا محالة اولا من الواجب لتحصيل

كما ان جعلت النفس المدبرة لتلك المادة ذات قوة تصرف من المادة التي تحصلها الغاذية
شيئا فشيئا في تزيد مقدارها في الاقطار فهذه القوة المتصرفة الزائدة في الاقطار هي
القوة النامية والنفس المدبرة لتلك المادة التي هي النطفة هي النفس النباتية على
ما ذكر في اول النمط من ان النطفة تكون لها في اول الامر صورة معدنية ثم حصل لها بحسب
الاستعداد نفس نباتية تكون لها غاذية ونامية وهذا حمل الغاذية والنامية
الخادمتين على غاذية المولود ونامية وقوله بان تفصل المني الى جواهر الاعضاء واما
هو بعد فيضان النفس النباتية وهو مع انه لم يعلم به احد بعيد وايضا يقتضي ذلك
ان يكون المراد من المولدة في قوله المولدة للمثل بمعنى القوة المفصلة وهو ينافي
تقسيمها الى المحصلة ومفصلة وكلام الاطباء ان الخادمتين غاذية الوالدين ونامية
اما خدمة الغاذية فلان المني من فضلة غذاء الانثيين واما خدمة النامية فان تعظم
الاعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يكون المني ولا
تحدث الشهوة الا بعد عظم الاعضاء ويتفق ايضا عند القرب من تمام النمو ليس
بمستقيم لان سن النمو غاية الى الثلثين والتوليد يكون في الشيوخ ايضا والحق ان
وجودها حيث لا تحصل من المادة التي تحصلها الغاذية شيء تتصرف فيه المولدة كما ذكره الشارح
لانها تصدر عما تصدر عنها الافعال النباتية من غير عكس ليس بسديد وانما
الصحيح الظاهر هو العكس ويمكن ان يحمل الافعال النباتية على ما يصدر المذكور اولا و
على ما يصدر النباتية ضمن الافعال الاختيارية اي الا العقلية او الافعال الاختيارية يصدر
الافعال النباتية عما يصدر عنه الافعال الاختيارية من غير عكس لكنه خلاف الظاهر
واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة لانه لا بد في الحركة الاختيارية ان تتصور الشيء النافع فيحصل
او ضارا يدفع ثم يتبع ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشيء او دفعه ويحدث من ذلك
الشيء عزم الى الفعل فيحرك الاعضاء آلة والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس الا

الادراك عن السوق كما يدركه انه لذي طعام نفعا الا انه لا اشتياق اليه بسبب امتلائه من الغذاء
والوهم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له وايضا ربما يكون لشخص شوق في العادة من غير
عزم كما اذا امنعه حياء او امر اخر وكذلك ربما ينفك الوهم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا
عن الحركة مع ان له شوقا وعزما في تحصيل مطلوبه فلما كان كل فعل ارادي يسبقه هذه الا
الاربعة وتبين انها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض لا جرم اثبت قوى اربعة هي مبادي لها
فالتصور للنفس بحسب العقل العملي والشوق ان كان الى جلب نفع فبحسب القوة الشهوانية
وان كان الى دفع ضرر فهو بحسب القوة الغضبية والعزم بحسب القوة العازمة والتحريك للقوة
المحركة المبثوثة في العضل فاذا توهم نفع شيء او ضرر اطاعته القوة الشوقية واوجبت الشوق
اليه ثم اذا تم الشوق اطاعتها القوة العازمة فتنهض القوى المحركة المنبثة في مبادي العضل
المتصلة بالاعضاء وهي الاعصاب وتحرك الاعضاء المخصوصة بذلك قبضا وبسطا وتشنجا
وارخاء كتحريك الاصابع عند الوهم على الكتابة وكما اذا اراد انسان مسئلة معلومة فتطيع
القوة الشوقية ثم العازمة ثم القوة المحركة لعضل اللسان فيعبر عن معانيها اشارة الى
الجسم الذي في طباعه ميل مستدير وربما توجه هذا الدليل بان كل وضع او حد توجه
اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون تركه ذلك الوضع او الحد هو عين التوجه اليه فلو كانت
الحركة المستديرة طبيعية يلزم ان يميل الفلك بالطبع عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب
عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة وانه محال وهذا التوجيه غير موجه
لان ترك وضع او حد ليس توجها الى ذلك الوضع لا بعينه بل تركه بل عائدا الى وضع مثله
فالمتروك ليس هو المطلوب فالاولى ان يقال في توجيه الفلك بالحركة المستديرة يطلب
وضعا ما بتركه وطلب وضع تركه لا يتصور من غير ارادة فان طلب الشيء وتركه لا يكون
الا باختلاف الاغراض وهو لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع من غير ارادة فيمتنع ان
يكون شيء واحد مطلوبه ومتروكه ولو كان في وقتين فقولها او المهروب منه بالطبع مقصود

بالطبع اي الذي يهرب عنه هو الذي كان مقصودا بالطبع وانما ذكر هذا ايضا تنبيها على
انه يمكن ان يعبر عنه بعبارتين وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي
يطلق على كثير محصور ربما يكون جزئيا كما اذا قلت كل واحد من هؤلاء الناس وكتب
مشيرا به هؤلاء الناس الى جماعة من الناس محصورين معينين كان هو الكل واحد من
هؤلاء الناس محمولا على كثيرين مع انه جزئي وفيه نظر لانه يكفي هذا الحمل الحامل ان يكون الشيء
محمولا على كثيرين محصورين ولا يكون كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس يريد
بالناس افراد الانسان الغير المتناهية فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه
جزئي والغلط انما نشأ من لفظ الحمل فان مراد الشيخ بحمل المعنى على كثيرين صدقه
على كثيرين على سبيل المواطاة وهو الحمل المتعارف المضروب ليس الا اطلاق اللفظ
وارادة المعنى فان كل واحد من هؤلاء الناس لا يصدق على شيء اصلا بل ربما يطلق ويراد
به كل واحد من هؤلاء المحصورين وفرق بين اطلاق اللفظ وارادة المعنى وبين المثال
ههنا هؤلاء الناس وانه جزئي مع انه محمول على كثيرين محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع
لان المحمول لا يكون جزئيا وان كان معناه اطلاق لفظه عليهم فهو مستقيم لكنه خارج
عن المبحث لانه يريد ان يمثل لجزئي يصدق على كثير محصور وايضا لا شك ان مراد الشيخ
بالحمل على كثيرين الحمل على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول على
العدد المحصور ليس بمحمول على واحد واحد منهم واعتبار العدد انما يظهر لو كان
ههنا كلي معنى يحمل على واحد واحد من المحصور ولا يكون كليا لكن هذا ممتنع والحق ان هذا
القيد ليس للاحتراز بل للتنبيه على ان الكلية بالنسبة الى الافراد الموجودة في الخارج التي
يجوز انحصارها في عدد بل الى الافراد المتوهمة التي لا حصول لها فالمحرك
الفاعل انما يقتضيها لا لشيء اخر ما ذكر لا يدل الا على ان الحركة ليست مقتضى الطبيعة المتحركة
لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها والشبهة انما نشأت من ضمير ذاتها

الناس

غيرها

لا لذاتها

فان هذا الضمير ان رجع الى المحرك فهو مستقيم لانه لا يقتضي لذاته الحركة واما ان رجع الى الحركة
فمعناه ان المحرك لا يقتضي الحركة لذات الحركة فهو اول المسئلة فلا دليل عليه فانه يجوز ان يكون
الحركة مقتضى الطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط شيء اذ تكون الحركة مطلوبة لذاتها لا
بتوسط مطلوب آخر وهو غاية اولية وهذا فرق جلي فلا يغفل عنه والحق انه لا حاجة
في اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست الا التأدي والتوصل الى الغير فامتنع ان
تكون مطلوبة لذاتها   وقولهم في تعريف هذا الحركة كان ساقطا يقول انهم صرحوا
في تعريف الحركة بان الحركة كمال ولا شك ان الكمال مطلوب بالذات فكيف لا تكون الحركة
مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس كل كمال مطلوبا بالذات وتعريف الحركة اذا بأنها تدل على
انها كمال ليس مطلوبا بالذات فالكمال ما يخرج من القوة الى الفعل والحركة كذلك الا انها تمتاز عن
سائر الكمالات من جهة ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لم يكن بعد فيه ما يتعلق الشيء به
بذلك الكمال شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل لا يبقى من جهة السواد
شيء بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه بالفعل ما يتعلق حصل
بتلك الحركة شيء بالقوة فسائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر
بالقوة يكون تلك القوة متأدية اليه والحركة اذا حصلت بالفعل يقتضي ان يكون شيء آخر
بالقوة يكون تلك الحركة متأدية اليه فوجود الحركة يتعلق بقوتين قوة الباقي منها وقوة الامر
المتأدى اليه فلما كان ما به الاشتراك بين الحركة وسائر الكمالات هو الكمال وما به امتيازها
عن سائر الكمالات كل واحد من القوتين امكن ان يعرف الحركة بكل واحد منهما فيحتمل ان
يحمل القوة في تعريفها على القوة الاولى ويكون معناه ان الحركة كمال يحصل للجسم هو بالقوة
في شيء من ذلك الكمال يكون حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة في شيء من ذلك الكمال
لكن يستغنى عن ذكر الاول ح وان يحمل على القوة الثانية ويكون معناه انها كمال اول للجسم
هو بالقوة في شيء آخر وهو حصوله للجسم من حيث انه بالقوة في ذلك الشيء وهذا القيد احتراز

عن الصور النوعية كالانسانية فانه كمال للجسم الذي بالقوة في الكمالات الثانية كالضحك
والتعجب والكتابة وغيرها لكن حصولها لا يتعلق بتوسطها وتحصلها ولما كانت ماهية الحركة
هي التأدي الى كمال ثان لا جرم اعتبر في تعريفها القوة الثانية وقيد الكمال بالاولية وايضا
القوة الاولى قوة موهومة والثانية قوة محققة وتعريف الحقيقة الخارجية باللوازم
الخارجية اولى   والتعبير لاثبات الكلية جواب سؤال وهو ان المطلوب لما كان
معناه كيف يتمسك الكل جزئي والحق انه لا حاجة الى التعرض بعبارة التغير ويكفي
ان يقال يتصل حركة الفلك ارادية فالمقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة
وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئي او كلي والاول باطل فتعين الثاني والقصد
الى الوضع الكلي يستدعي تعقله والقوة الجسمانية ليس من شأنها التعقل فيكون للفلك
الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء لما يجب ان للفلك ارادة عقلية ولا شك ان المراد
الكلي نسبته الى سائر الجزئيات على السوية فلا يتخصص منها مراد جزئي بالارادة الكلية
فلا بد له من ارادة اخرى جزئية ولما كانت الارادة العقلية يتوقف على الشعور الكلي كانت
الارادة الجزئية يتوقف على الشعور الجزئي فكما ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية
ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي فقوله الرأي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص
دعوى كلية والمراد بالرأي الكلي الارادة الكلية او الشعور الكلي ويأتي كلامه الى طلبه
فانه يتخصص بجزئي منه دون جزئي آخر وهو البرهان عليها وقوله الا بسبب مخصص اي ان
الكسبية انبعاث الجزئي من الكلي فان الكلي اذا تخصص بمخصص صير جزئيا فانه اذا
اريد بذل الدرهم فبذل الدرهم لا يحصل الا بشعور بهذا الدرهم وارادة بذله وفيه نظر
لان المراد الكلي بذل الدرهم مطلقا وهو المشعور به شعورا كليا وبذل هذا الدرهم
وان كان مشعورا به مرادا الا انه ليس بجزئي فان بذل هذا الدرهم يمكن ان يقع
على انحاء والمقصد بهذا الدرهم لا يفيد التشخيص وتقرير الاشكال ان الحيوان

الجزئي

ربما يوجد بدون الغدا مطلقا كما اذا اراد اللحم والخبز وهو اراده كليه وتناول اى
غذاء الجميع فهو صدور فعلى جزئى بحسب تلك الاراده الكليه والجواب انا لا نم
ان صدور هذا الفعل بخصوصه تلك الاراده الكليه بل يحصل مع ذلك غذاء جزئيا منعه
منه اراده جزئيه طالبه لذلك الغذاء واما قوله فان وجد غذاء اخر فتقديم الجواب
دونه لكن يمكن ان يكون جوابا للسوال وهو ان تحصيل غذاء جزئى لا يقدح فى الاكتفاء بالاراده
الكليه فانه لو وجد غذاء آخر غير ما حصله فربما يتناوله فاجاب بانه انما يتناول
الغذاء الاخر لكونه بالنوع هو الذى يحصله فيقوم مقامه فيتعلق اراده اخرى جزئيه و
اقول اذا رجعنا انفسنا فلا شك فى انا اذا اشتهينا غذاء بنا لكله فكثيرا ما لا نحصل
غذاء جزئيا ولو فرضنا تحصله تحصيل الغذاء الجزئى لا يكفى فى جزئيه الفعل فان الفعل هنا كل
تناول الغذاء الجزئى وهو لا يصير جزئيا بتحصيل الغذاء الجزئى   وكذلك فى قطع المسافة
هذا مثل لكيفيه اصحاب التحصيل عن العلم الكلى والاراده الجزئيه وكانه هو المراد بقوله وهو
الاستدلال بصدور الحركه من الاراده الكليه على وجود الاراده الجزئيه والافلس
ذلك من الاستدلال فى شى والمثال انه اذا اراد سفرا فلا شك ان ذلك انما يكون
بعد تصور الحركه فى مسافه معينه بعد انعقاد العزم تحصل له تخيل حد اول من المسافة
ثم اراده قطعه فاذا قطعها تخيل حدا آخر فاراد قطعه فهكذا يتصل
التخيلات والاراده الجزئيه بحسب اتصال المسافه وربما مثل ذلك بصاحب
الشمع الذى لا يضى المسافه خطوه فاذا قطعها اضات مسافه خطوه اخرى
وهلم جرا والشمع بمنزله التصور الكلى والارادة واضاءه مسافات الخطوات بمنزله
التصورات الجزئيه والسوال المذكور وارد على هذا ايضا فان بمثل الحد من
المسافه لا يوجب جزئيه قطعه   وهذا استشهاد فانه اذا اردنا اصدار
فعل فنحن نعقله اولا حتى نريده ثم نحصله ثم نوقعه وهذه السلسله فى الافعال

بدل
لحل

بالعكس فان الشى يوجد ثم يحصل ثم يتعقل فاذا تصورنا ذلك الفعل كليا و
اردناه اراده كليه ينبعث من ذلك التصور الكلى تصور جزئى لبعض افراده
وهو التخيل ثم ينبعث شوق من القوة الشهوانيه او الغضبيه ثم اراده او كراهيه
من القوه العازمه ثم ينهض القوة المحركه بتحريك العضل فيتم الفعل كما فى بذل هذا
الدرهم على ما ذكره فى النظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئى بل كلى ضبط
الجزئى وذلك لا يخرجه عن الكليه   والجواب ان ادراك الجزئى قبل وجوده
وهو حصوله عند النفس بسبب حصوله فى الخيال يتوقف على حصوله فى الخيال و
حصوله فى الخارج يتوقف على ادراكه   والجواب ان تعين المتحرك والمسافه
والزمان يقتضى تشخصه المتحرك كما اعترف به ليس كذلك لان متحركا واحدا امكن
ان يصدر عنه حركات متعدده على سبيل البدل فى زمان واحد فى مسافه واحده
فيكون حركه فى ذلك الزمان على تلك المسافه كليه وكيف لا يكون كذلك والحركه
كليه وبعد الكلى بالجزئى لا يفيد الجزئيه   ثم اورد معارضه هذا الكلام يوهم
بان الاعتراض المتقدم ليس من قبيل المعارضه وليس كذلك فانه لما استدل
على ان الفعل الجزئى لا بد فى حصوله من ادراك جزئى واراده جزئيه بان المدرك
المراد الكلى نسبته الى الجزئيات على السواء فيستحيل ان يوجد بعض الجزئيات
الا بمخصص اورد على سبيل المعارضه ان الفعل الجزئى لا يحتاج الى ادراك
جزئى واراده جزئيه اما اولا فلان لا ادراك الجزئى ينتهى الى اخره واما ثانيا
فلانا اذا حاولنا حركه فلا نحاول الا حركه من حيث هى الى اخره وانما قال ثانيا فلان
الاراده الجزئيه حادثه فلا بد لها من عله حادثه وهلم جرا والبحث من الامام انه
بعدما اورد السوال المتقدم قال ثم ان وقوع المساعده على ان الفعل الجزئى لا بد
فى حصوله من اراده جزئيه لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئيه فانها

ان ... حصوله فى الخيال ان يتوقف على وجود
فى الخارج لا ان حصول الخيال فى الخيال
من جهه الحواس ... الا بالوهم والخيال
الحواس الظاهره يكون ... معتبرا
... فى الحكمه ...
الدور ... مندفع
...

امور حادثة الى اخره وهذا تسليم للمدعى ومعارضة للدليل والمعارضة تسليم الدليل
دون المدلول فيكون المعارضة بعد تسليمه خارجًا عن قانون المعقول وهذه
المعارضة لا تختص بالارادة الجزئية بل تطرد في جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل
على سبيل التسابق والتسابق اما يستحيل ان يكون علة للاحق لو كانت موجبة علة ح
اما اذا كانت معدة فلا والشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية وحاصل جوابه
ان كل حركة سابقة علة لارادة حركة لاحقة ثم ارادة حدوث الحركة اللاحقة تكون علة
لارادة حركة اخرى وهلم جرا حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم في
الجسم وارادة الحركة لا الجامع الحركة لاستحالة ارادة ايجاد الموجود فلا يكون التسلسل
دفعة والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل يتوسط معه ثم بالعلة وهذا القدر بل يتوسط معد خ
كاف في الجواب الا انه اراد تصويرا مسلسلا على سبيل التسابق فلهذا اراد في الكلام
وانتشر ما فيه   ثم قال ومع القول بالارادة الكلية فلم لا يجوز ان يعلم هذا منعه
على الدليل المذكور وتقريرها ان يقال هب ان الكلام الكلي نسبته الى جميع الحركات
على السواء وانه لا يخصص جزئيا منها الا لمخصص لكن لا نم ان ذلك المخصص هو الارادة
الجزئية لم لا يجوز ان يكون المخصص هو استعداد القابل كما ان نسبة العقل الفعال
الى الكل على السواء ويخصص البعض منه لاستعداد قابله فقد خالف الامام في هذه
الاعتراضات ترتيب البحث فان المناقضة لا بد ان تكون قبل المعارضة اذ المعارضة
هي تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة بعدها يكون منعا للدليل بعد تسليمه
وذلك غير جائز اجاب بان الفلك مع الارادة الكلية علة قابلة والعلة القابلة يستحيل
ان يقتضي بانفرادها الحركة فلا بد من شيء غير قابل وهو الارادة الجزئية لا القابل واستعداده
ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب ولو تم لكان دليلا اخر غير الدليل السابق
قوله واما العقل الى اخره فوائد لا مدخل لها في الجواب قوله ثم ذكر ان الواجب

[illegible]

عليك لم يعلم ان كل حركة ارادية لا بد ان يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية
فانها وان كانت لها غاية لكنها ليست مشعورا بها بخلاف الافعال العقلية كالافعال
الصادرة عن العقول فانها لا غاية لها على ما يجيء في النمط السادس فان قيل العابث
والساهي والنائم يفعلون افعالا من غير غاية اجاب بان في العبث ضربا خفيا
من اللذة والساهي والنائم يفعلان اما التخيل لذة او ازالة ملالة او وصب فان قلت
النوم حالة غفلة ينافي التخيل اجاب بان النائم يتخيل لا سيما فيما بين النوم و
اليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او فيما يصير ضروريا كما اذا راى في منامه شيئا
فينزعج هذا اخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله على الحالات ونشرع في الكلام في الالهيات
باذن الله بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

النمط الرابع   بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية ورتبها
على انماط اربعة لان الفلسفة الالهية هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود
والبحث عنها اما عن احوال تلحقها لذاتها او عن احوال تلحقها بالقياس الى معلولاتها والاول
انما ح نمط التجريد والثاني اما ان يكون البحث عنها من حيث مبادئ للوجود وهو النمط الرابع او غايات
له وهو النمط السادس او لا هذا ولا ذاك فهو النمط الخامس الذي يبحث فيه عن كيفية فيضان
المعلولات عن المجردات واما الانماط الثلثة الباقية فكانها توابع واما المقاصد من الحكمة الالهية
فهذه الانماط الاربعة لا يقال الالهي لا يبحث عن احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع
الموجودات من حيث الوجود فكيف خصصه باحوال المجردات لانا نقول هذا هو المقصد
الاصلي من العلم الالهي واعظم بابيه واشرفهما ولهذا سمي باسم الكل واما باب الامور العامة
فكالمقدمة له والمبحوث عنه بالعرض والشيخ في هذا الكتاب لم يتعرض له تعويلا على اشتهاره
فيما بين الاصحاب وان من تصدى لاقتناء كتابه فقد حصل على طرف منه
في الوجود وعلله   المراد من الوجود ههنا هو الوجود المطلق ومن علله الوجودات الخاصة

فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على اشياء لا يكون
ذاتيا لها لامتناع التفاوت في نفس الماهية واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق
عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فلهذا قال في الوجود وعلله
وانما حمله على ذلك اما اولا فلمقتضى اللفظ واما ثانيا فلان هذا النمط يبحث اولا عن الوجود
هل يساوق الاحساس اولا وانه ينقسم الى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق ثم يبحث
عن الوجود الممكن والوجود الواجب وهو بحث عن الوجودات الخاصة فيكون هذا النمط
في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علله ولقائل ان يقول لا نم ان الماهية وجزؤها
لا تتفاوتان ولم لا يجوز ان يكون حصول الماهية وجزئها في بعض الافراد اولى واقدم او اكثر من
حصولها في بعض على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف في نفس
الماهية بالكمال والنقص ولو كان هذا مجرد احتمال لكان من اللوازم ابطاله ولا سيما قد ذهب
اليه ذاهب ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا الى
وانما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات عروضا عرضيا اي عروض العرض للجوهر وليس
كذلك بل عروض العرض العام للماهيات ولا يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلولية فان العرض
العام يتحد مع الماهية في الوجود فكيف يكون مفتقرا اليها وايضا انما يلزم ان يكون الوجود
المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع ونقول ايضا مطلق الوجود لو كان
معلولا للوجودات الخاصة فاما ان يكون معلولا لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج وجود خاص
ووجود مطلق فيكون كل شيء موجودا بوجودين وانه مح واما ان يكون معلولا في العقل فلا
يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك قال
الامام المراد بالوجود مطلق الوجود واما علله فالمراد بها علل الوجود ولا يلزم منه ان يكون
عللا لكل وجود حتى يكون عللا للواجب فان لفظة الوجود مهملة لا تقتضي الكلية بل المراد
علل الوجود الممكن فان هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود ثم عن علل الوجود التي هي الفاعل

والغاية ثم يثبت الموجد وهو علة العلل فهذا النمط يبحث عن مطلق الوجود وعلل الوجود
الممكن ولا بعد في رجوع الضمير الى الخاص بعد ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا الفن
وهذا اقرب الى الحق   يريد التنبيه   انما رسم هذا الفصل بالتنبيه لان الحكم
بان من الموجودات ما لا يناله الحس بقضية قريبة الى الطبع سهلة الدرك يجب ان لا يحتاج فيها
الا الى التنبيه ولذلك على ان الطبيعة المشتركة موجودة ولا شك انها منخرطة في سلك البديهيات
وانما قدم هذا البحث لما عرفت ان هذه الانماط في الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات
المجردة عن المادة في الذهن والخارج فلو لم تكن هنا موجودات مجردة بطل هذا العلم بالكلية
لكن وجود المجردات يتوقف على ابطال قول من زعم ان كل موجود محسوس فلهذا قدمه و
انما قال قد يغلب على اوهام الناس تنبيها على ان هذا الحكم انما هو من قبل القوة الوهمية التي
تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات واما قوله هو المحسوس وما في حكمه فالمراد بما
في حكم المحسوس المتخيلات والموهومات فان القوم لا يسعهم ان ينكروها فقالوا انها
في حكم المحسوسات فان قلت المتوهم والمتخيل محسوسان بالحس الباطن فنقول
المراد بالمحسوس ههنا الحس الظاهر ولهذا قال فان كل محسوس وكل متخيل فانه
يخص لا محالة بشيء من هذه الاحوال وسنذكر في التنبيه الآتي انه لو كان كل موجود بحيث
يدخل في الوهم والحس الى اخره فجعل الحس بازاء الوهم دليل على ان المراد به الحس الظاهر
وقوله كعكس نقيض لها اما ان نقل عكس لها لان عكس نقيضها ما لا يكون محسوسا لا يكون
موجودا واما ان فرض وجوده مح فلا دخل له في مفهوم العكس وقوله ان المحسوس هو
ما له مكان ووضع بذاته وهو اما جسم او جسماني يوضح الحال فان مذهبهم ان لا موجود
الا الجسم او الجسماني لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم او جسماني
فما لا يكون جسما او جسمانيا لا يكون موجودا عندهم لكن في عبارته شيء وهو ان الجسماني لا وضع
ولا موضع له بذاته فكيف يكون قسما من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على انه جعل

اي في اصول الفقه لعموله ح والمطلقات يتربصن بانفسهن وبعولتهن احق بردهن المطلقات عم من الرجعية والبائنة والضمير في بعولتهن راجع الى الرجعية فموضوعه العام والضمير راجع الى البعض افراد العام وكذلك في الوجود وعلله

لخصوصه بالمكان والوضع بسبب ما هو فيه لا بذاته وضمير هو راجع الى الشي وهو الحال
وضمير فيه راجع الى ما هو المحل ثم ان الشيخ استدل على بطلانه وتقرير على محاذاة ما في
الكتاب ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخلو اما ان يكون محسوسا او لا يكون
والاول باطل لانه لو كان محسوسا لاختص بوضع معين وايضا معين فلم يكن مطابقا لما
ليس له ذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هف وفيه
نظر لانه لو كان ان اريد بقوله اختص بوضع معين انه استلزم ذلك الوضع ملازم الملازم
وان اريد به انه قارن ذلك الوضع المعين فمسلم لكن لا نم انه لو قارن وضعا معينا لم
يطابق ما ليس له ذلك الوضع وانما لا يكون مطابقا لو كان مع ذلك الوضع دايما وهو
ممنوع وايضا ان عنى بقوله لم يكن مشتركا مقولا على الكثيرين انه لم يكن مشتركا في العقل
فلا نم لزومه وانما يلزم لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل ايضا وهو
ممنوع لانه من العوارض الخارجية وان عنى انه لم يكن مشتركا في الخارج فمسلم لكن لا يلزم
منه الخلف لان المختص بذلك الوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورة كلية منعنا
منطبقة على جميع الافراد سلمناه لكن معنا ما ينافيه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان
نفس الشخص المحسوس في الخارج او جزؤها ضرورة امتناع ان يكون خارجة عنه
فان كان نفس الشخص كانت ايضا محسوسة وان كانت جزؤها يلزم ان لا يكون محمولا على
الشخص للتغاير في الذات والوجود فاستحال ان يكون جزء الشخص وعلى تقدير ان لا يكون محالا
لم يكن بد من ان يكون محسوسة لان الاشعة الواردة الى المجموع المركب الخارجي ترد الى كل واحد من
اجزائه وصورة المجموع لو انطبعت في الحس انطبع صور اجزائه فيه بالضرورة وقوله فانه
من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ممنوع اذ ليس
يلزم من انتفاء المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي وقوله لا من حيث هو حيوان او ناطق
غير مستقيم لان الحيوانية والناطقية لها دخل في ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان

يراد به لا من حيث انه حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي الحيوانية
والناطقية معا ونحو ذلك يستقيم الكلام الا ان التحرير انما يعتبر بالقياس الى الفوائد الغريبة
وهاهنا بيان للطبيعة الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان من حيث هو واحد
الحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوحدة والانسان الواحد من حيث هو
طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة والاول مشترك فيه دون الثاني ولذلك فسر
الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث هو حقيقته الاصلية
فان بل هاهنا ليس نفيا لما تقدم بل للاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التي
هي اوضح دلالة على المقصود وقوله واعترض بعض المعترضين لما كان الدليل
الذي ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة موجودة و
الطبيعة المشتركة ليست محسوسة ينتج ان بعض الموجود ليس بمحسوس اعترض على المقدمة
الصغرى وهو معارضة في المقدمة بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج لان
كل موجود في الخارج متشخص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة
الطبيعة الموضوعة للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهي موجودة في
الخارج واما قوله وهم ونبيه فهو معارضة في المقدمة الكبرى بان الانسان المشترك
انما يكون انسانا اذا كانت له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك على ابعاد مخصوصة
واوضاع مختلفة واقدار متناسبة ولا شك انه من حيث هو كذلك محسوس وجوابه انا لا نم
ان الانسان اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك لو لم تكن الاعضاء ماخوذة من
حيث انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك لا بد ان يكون اعضاؤه مشتركة
وهذا الجواب وان كان هو الحق في جواب المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم هذه الطريقة
بل انتهج منهجا اخر اوضح منه فنقل الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستانف
الدليل عليها تنبيه للشيخ في بيان قول من قال لا موجود الا المحسوس طريقان الاول

الاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس وفيه نظر لوجوه احدها ما تقدم
من ان المحسوسات مشتملة على طبايعها المجردة وهي محسوسة فقد ضح من المحسوسات
ما ليس بمحسوس وثانيها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم اعتراف بالحس والوهم وهما
غير محسوسين وثالثها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم وبالحس والوهم اعتراف
بالعقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والمتوهم والعقل ليس بمحسوس
الطريق الثاني الاستدلال بعلل المحسوسات من العشق والجمال والعصب وغيرها
فان الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة وطبايعها
ليست مدركة بالحس ولا بالوهم فلهذا امر بين الطرفين ينوله ومن بعض هذه الاصول

ومنها حال القول والعقد واعلم ان الحق والقصد الصدق

واعلم ان الحق والصدق مشتركان في المورد وهو القول او العقد المطابق للامر الواقع
والفرق بينهما ان القول مثلا اذا كان مطابقا للامر الواقع فهناك نسبتان نسبة الامر
الواقع الى القول ونسبة القول الى الامر الواقع اما اولا فلان مطابقة هذا لذاك
غير مطابقة ذاك لهذا لان مطابقة هذا لذاك قائمة بهذا ومطابقة ذاك بهذا قائمة بذاك
والوصف يختلف باختلاف المحل بالضرورة واما ثانيا فلان المطابقة مفاعلة لا يتحقق
الا بين امرين منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالاخر كذلك وتعرض لذلك
القول بحسب كل واحدة من النسبتين حال فحال القول بحسب نسبة الامر الواقع
اليه هو الحق وذلك الحال هو كون القول مطابقا للامر الواقع لانه اذا نسب الامر
الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقا والمنسوب اليه في باب
المفاعلة فاعل واذا كان الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا له فهو الحال الذي عرض
للقول بحسب نسبة الامر الواقع اليه وانما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقا لان
اول ما يلاحظ في هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق بعينه وحال القول

بحسب نسبته الى الامر الواقع هو الصدق وذلك الحال كون القول مطابقا للواقع
للامر من ان المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته
الى الامر الواقع وكلام الشيخ في هذا الفصل انه لما تبين ان كل موجود في الاعيان فهو
من حيث حقيقته الكلية غير مشار اليه فكيف لا يكون الموجود الذي هو محقق
سائر الحقائق كذلك قال الامام هذا الكلام مسلم واقناعي فانه لا يلزم من كون
الحقائق غير مشار اليها ان يكون محقق الحقائق ايضا غير مشار اليه وقال الشارح انه
قياس برهاني فانه لما ثبت ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته غير
مشار اليه ومبدا الموجودات موجود في الاعيان انتظم قياس على هيئة الشكل
الاول منتج لان مبدا الموجودات من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود
وفيه نظر لان الثابت بالدليل السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث
حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما يستلزم المقصود لو كان لمبدا الكائنات
حقيقة كلية وهو ممنوع ومما يدل على امتناع ان يكون له ماهية كلية انه لو كان لواجب
الوجود ماهية كلية يلزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته واما امكان
الممتنع لذاته وكلاهما بين الاستحالة بيان اللزوم انه لو كان للواجب ماهية ووجد
منها جزئي واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك الماهية
او لغيرها فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يكون يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا
فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها لغير
ذلك الماهية يكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات ممكنة
لذاتها ممتنعة بالغير فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الامر الثاني

ويدل ان يشير الى العلل لما كان هذا النمط في الوجود وعلله وبحث عن الوجود
انه هل يساوق الاحساس او لا اراد ان يبحث عن علل الوجود فلكل شيء ممكن ماهية ووجود

وهما متغايران فله من حيث الماهية علل ومن حيث الوجود علل فالعلة اما علة
للماهية او للوجود وعلة الماهية اما ان يكون الماهية معها بالقوة وهي المادية او بالفعل
وهي الصورية وعلة الوجود اما مغايرة للمعلول او مباينة له والاول الموضوع والثاني
اما ان يكون علتها هي الايجاد نفسه وهي العلة الفاعلية او كونه علة للايجاد بان
يكون الايجاد لاجله وهي العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم
الموانع علل خارجة عن الخمسة اجيب بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية
كالشرائط وبعضها من توابع العلة المادية كعدم المانع اخذت منها ولم يجعل قسما
برأسه وهو الذي سر الحصر ان يقال العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما ان لا يحتاج
الشيء الى غيره وهو العلة التامة او يحتاج وهو يستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل
فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة
وهي العلة المادية والخارج اما ان يكون فيه وجود الشيء وهو الموضوع او ما منه
وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهو الغاية او ما لا يكون كذلك وهو الشروط
والآلات وعدم الموانع ثم ان جعلت العلة المادية والموضوع قسما واحدا لاشتراكهما
في معنى القوة والاستعداد حتى يكون العلة المادية وهي القابل للشيء او لجزئه كانت
الاقسام ستة والا فسبعة   والموضوع والمادة ليسا من العلل الموجبة
العلة الموجبة على ما هو المشهور هي ما يجب عنه صدور المعلول بحيث لا يتخلف عنه
والمراد بها ههنا ما يكون موثرا في الوجود سواء كان بواسطة او بغير واسطة
فالصورة موثرة في الوجود لانها شريكة للعلة الفاعلية وكونها من علل الماهية
لا ينافي ذلك وكذلك الغاية موثرة في وجود المعلول بخلاف المعلول الموضوع و
المادة فانهما قابلان والقابل لا يكون موثرا بل متأثرا   والجنس والفصل
وان كانا مقومين   جواب لسؤال مقدر وهو انه حصر العلل في الخمسة

وجه حصر العلل

والجنس والفصل من العلل مع انهما ليسا منها اجاب   بانهما ليسا من العلل لانهما محمولان
على النوع ولا شيء من العلل كذلك ولانهما لو كانا من العلل لتقدما على النوع في الوجود ولم يتحدا
معه بالوجود ولا يخفى ان هذا يناقض ما ذكر في المنطق من ان الجنس والفصل علل الماهية لانا
نقول المراد ههنا ان الجنس والفصل ليسا من العلل الخارجية وذلك لا ينافي كونهما من
العلل العقلية وهو المذكور في المنطق واعلم ان العلل اما من حيث الخارج او من حيث العقل
والعلل بالقياس الى الخارج اما علل الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية واما علل
الماهية وهي المادة والصورة وما اشبههما كما في المثلث واما بالقياس الى العقل
فكذلك اما علل الماهية وهي الجنس والفصل واما علل الوجود وهي الموضوع اعني
النفس والفاعل هو العقل الفعال والغاية لو كانت فلما كانت العلل بالقياس
الى الوجودين واحدة لا جرم انحصر العلل في ثلثة اصناف علل الوجود وعلل الماهية
في العقل وعلل الماهية في الخارج على ما مر في المنطق   كانهما علتان ولم
يعلم بما علتان لان المثلث لا مادة له لعاقل ان يقول هب ان المثلث لا مادة له ولا
صورة الا انا لا نم انه ليس له علة مادية وصورية فان العلة المادية هي ما يكون الشيء
معه بالقوة والسطح للمثلث كذلك والصورة ما يكون الشيء معه بالفعل والاضلاع
للمثلث كذلك وهذا السؤال لم يرد على الشيخ لان كلامه في علل الجواهر فالعلة المادية
والصورية لا يكون الا من الجواهر ولهذا ربع القسمة ولم يذكر الموضوع منها واما الشارح
فلما زاد الموضوع فلا بد ان يريد بالعلل العلل مطلقا اعم من ان يكون علل الجواهر او علل
الاعراض وح لا ينتظم هذا الكلام منه واما شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل
لانهما هو الجسم في الوجود وليسا شبيهين بالجنس والفصل لانهما جزآن عقليان
ولما اقتصر على الفاعل والغاية وكان سائل لا يقول لما كان علل الوجود
ثلثة فلم لم يذكر الشيخ الا اثنين منها لان مقصوده ثم بدون الموضوع فان كلامه في

لم ع

الجواهر ولهذا اورد لفظة قد المفيدة لذكر بعض علل الوجود وهذا انما يتم لو كان مراد الشيخ
بالعلل مطلق العلل لم يذكر منها الا الفاعل والغاية اما لو اراد من العلل علل الجواهر فهي
منحصرة في الاربع لا مزيد عليها على الرد لو كان للبعضية لم يعد الا تعلق المعلول بالفاعل
والغاية في بعض الاوقات دون بعض وليس كذلك فليس قد ههنا الا للتحقيق وهو كثير
في كلام الشيخ   يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان   لما اورد
الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق واعاده ههنا كانما تكرار خال عن الفائدة فاعتذر الشارح
عنه بان المقصود ههنا التفرقة بين علل الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج وكان المراد
ثمة التفرقة بين علل الماهية من حيث العقل وبين سائر العلل اي علل الوجود وعلل
الماهية في الخارج فان قلت   قوله وبين علل يتقوم بها في تحقق ذاته في الخارج والعقل
كالمادة والصورة يكاد ينافي قوله في المنطق ان المادة والصورة من اسباب الماهية
من حيث الخارج والجنس والفصل من اسباب الماهية من حيث العقل فالجواب
ان المفهوم منه ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لا من حيث
الخارج واما الذي هو سبب الماهية من حيث العقل والخارج فهو المادة والصورة و
اعلم ان الماهية اذا كانت مركبة في الخارج فمتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت في
العقل ومتى وجدت في العقل فلابد من وجود تلك الاجزاء اولا في العقل اما الاول فلان
الماهية اذا فرضناها ملتئمة من اجزاء بلته وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى
الهيئة الاجتماعية لو كانت فلابد من تحقق الماهية في العقل فان من تصور السقف
والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة واما الثاني فلانه ما لم
يوجد اجزاء الماهية في العقل لم يوجد الماهية اصلا في العقل لانا لا نعقل الماهية
العقلية بل المعقول هو الماهية الخارجية فلا يوجد في العقل الا بعد تحقق اجزائها
وذلك بين لا سترة به وصور الاجزاء الخارجية سابق الى صورة الماهية المركبة

ولهذا لم يخص البحث بالجنس والفصل ولا بالاجزاء المحمولة وكانا بينا طرفا من ذلك
في المنطق   العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة علل الوجود في قسمي
الفاعل والغاية اراد البحث عنها فلا ريب ان العلة الموجدة للمركب الخارجي علة
لبعض اجزائه فانه لو وقع كل واحد من اجزائه بدون تلك العلة لم يحتج مجموع اجزائه
اعني ذلك المركب اليها وقد فرضناه كذلك نعم لا بد ان يكون علة للصورة لانها
جزء اخير للمركب واذا حصلت حصل المركب في الخارج فلو لم يوجد الصورة كانت
تلك الماهية غير حاصلة منها بل من علة اخرى موجدة للصورة وح اما ان يوجد
المادة ايضا اولا واياما كان فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة ولذلك كانت
علة للمركب وهذا هو المراد بقوله وهذا علة الجمع بينهما فلا يعترض بان الجمع امر
اعتباري فلا احتياج الى العلة فانه لا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا
موجودا في الخارج   والعلة الغائية التي لاجلها الشيء العلة الغائية لها ماهية
ووجود فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل وبحسب وجودها معلولة للفاعل
ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين
لغاية وغرض فلولا تلك الغاية لبقي فاعلا بالقوة فيصيرورته فاعلا بالفعل امر
معلل بتلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل انما يفعل ليحصل ذلك الغرض
والغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول ذلك الفعل لما كانت ذلك الفعل
لاجله ثم الفاعل وان كان علة فاعلة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية
ولا لمعناها اما انه ليس علة لعليتها فلان الغاية انما يكون علة لذاتها لا لشيء اخر وهو
ظاهر واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معللة بعلية الغاية فلو كانت علية الغاية
معللة بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معللة بعلية الغاية
بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت علية الغاية معللة بفاعلية

او على تقدير ان يكون فاعلية الفاعل
معللة بعلية الغاية

الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليس علة
لفاعلية الغاية لكن المنع لاول لا يندفع واما ان الفاعل ليس علة لمعناها فلان معنى الغاية
انما يوجد في الفاعل فلو كان علة لزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وانه
هذا كلام الشيخ قال الشارح الغاية شيء من الاشياء وموجود ولا شك ان اعتبار شيئيتها
غير اعتبار وجودها غير وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء حيث قال
الغاية يعرض شيئا ويعرض موجودا او فرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا
موجودا كالفرق بين الامرين اللازمين فالعلة الغائية لها حقيقة وشيئية ولها وجود ثم المعلول
ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا بالعدم فهو المحدث وغاية
المبدع يكون مقارنا بالوجود لان غاية المبدع هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول المبدع
في الوجود فان مذهبهم ان الفاعل الواجب فاعل للعقل وغاية له واما انهم الشارح
ذلك ولم تقل ان غاية المبدع هو الفاعل بل قال الغاية فيه مقارنة لوجوده وهذا اعم بحسب
المفهوم من ان يكون فاعلا او غيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات في المبدعات هو الفاعل
حتى يبين ذلك على تهاونا واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة له بل ربما يوجد متاخرة عنه
فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة وفي هذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم
الاول علة فان الفاعل هناك الغاية بعينها بل علة الغاية انما هي لماهيتها الفاعلية الفاعل علة
والفاعل علة لوجودها فيكون ماهية الغاية علة لعلة وجودها لكن لا مطلقا بل على
بعض الوجوه فان ماهية الغاية انما هي علة للفاعل من حيث انه فاعل وليس علة لنفس
الفاعل فانها لو كانت علة لنفس الفاعل لزم الدور ضرورة تقدم نفس الفاعل على
ماهية الغاية من حيث انه محل لها فلو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور فالغاية علة
لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة ولا دور هنا و
اعترض الامام بان لهم قاعدتين مبنيتين احدهما ان لا معنى للطبائع غايات قالوا النار

مثلا اذا تحركت فغاية حركتها كونها في الحيز الطبيعي والثانية ان الغاية علة بماهيتها لعلية العلة
الفاعلية وذلك ان ماهية غاية فعلها لا يجوز ان يكون موجودة في الذهن اذ لا شعور
لها ولا في الخارج لتوقف وجودها في الخارج على وجود المعلول فيتعين ان يكون معدومة
فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم والجواب بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها غاية
ما في الباب ان شعورها ضعيف واشار بقوله وشعور ما لغاية ومنهم من اثبت هذا
الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث
من النخل يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا
ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار والحافها في صعودها على الجدار المجاور
لها وهو مما يؤكد الظن بان للنباتات شعورا وادراكا ان كانت علة اولى
فهي علة لكل وجود العلة الاولى لا بد ان يكون علة فاعلية لان العلل منحصرة في
الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلث فهي الفاعلية اما انها ليست صورة فلان
الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كل مركب من المادة والصورة معلول وعلته
لا يجب ان يكون علة للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا يكون علة اولى لان
العلة الاولى ما يكون علة ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب
من المادة والصورة اما علة لهما معا او علة للصورة فان كانت علة لهما كانت
علة للمادة على الاطلاق والا كانت علة للمادة في صيرورتها مادة بالفعل فان
المادة لا يكون بالفعل الا مع الصورة لا يقال ذكر في مثال السرير
لا شك ان الخشب مادة بالفعل وان لم يقترن بصورة السرير لانا نقول
هذا تمثيل على سبيل الاقناع والا فهيئة السرير ليست صورة لانها عرض و
العرض لا يكون جوهرا واما انها ليست علة غائية فلان الغاية معلولة في الوجود
واذا بطل ان يكون العلة الاولى احدى الثلث تعين ان يكون علة فاعلية لكل وجود

بناء على الوجه وكذلك لا يكون علة لتحقق المادة والصورة اللتين هما علتا ماهية كل
مركب فالمراد بالحقيقة في قوله ولعله حقيقة كل وجود الماهية المركبة وعلة الماهية
المركبة المادة والصورة فالعلة الاولى علة لعلة كل ماهية مركبة في الوجود
فيه كل موجود اذا العلة لما اشار العلة الوجود اراد اثبات واجب الوجود
وقدم على ذلك مقدمة شرع فيها في تحقيق ماهية الممكن وهي هذا الفصل والثاني
في بيان احتياجه الى المرجح وهو الفصل الذي يليه ثم ذكر البرهان عليه في
الفصول الاخر هذا بيان ترتيب البحث ما حقه في نفسه الامكان
ظاهر هذا الكلام ان وجود الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره بيان الاول ان الممكن
بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته الوجود
اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام مشتمل على امرين احدهما من ذاته ح
ان وجود الممكن ليس من ذاته والاخر ان الممكن متى لم يكن وجوده يكون من غيره و
الاول مستدرك لان الممكن لا نعني به الا ما لا يقتضي لذاته الوجود والعدم فحمل
هذا المفهوم عليه لا فائدة فيه والثاني لا بد له من برهان لجواز ان لا يكون وجوده
من ذاته ولا من غيره بل اتفاقا واجاب الشارح بان المراد اثبات احتياج الممكن
في وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية في وجوده ح
فلو لم يحتج في وجوده الى غيره لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وانه بديهي
في بداهة العقول فلا استدراك في الاول لانه اشارة الى امتناع استغنائه في
وجوده عن الغير وبينه بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه فانه اشارة
الى استحالة الترجح بلا مرجح ولا افتقار في الثاني الى البرهان لانه بديهي لا استحالة
وفي هذا التوجيه تعسف ظاهر فانه ان عنى بذلك ان مفهوم قوله ليس يصير موجودا
من ذاته هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير فهو بين البطلان

بدون اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عنى به ان الاول
مستلزم للثاني فالسؤال عائد لان ايراد الملزوم استدراكا كما كان وكذا الكلام في قوله
اشار بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه الى استحالة الترجح بلا مرجح فان معنى
ذلك القول ليس الا ان ذات الممكن لا يقتضي وجوده ولا عدمه وهذا لا يدل على استحالة الترجح
بلا مرجح وهو بين لا يستريب به والاولى ان يقال القضية لما كانت بديهية وكان فيها خفاء ما
اراد ازالة الخفاء بتصوير الممكن فلهذا اورد مفهومه وحمله عليه ايضاحا
وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير انه ثبت ان كل ممكن يحتاج الى الغير في
وجوده فذلك الغير ان كان ممكنا فهو محتاج الى شيء اخر فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور
الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب فذاك والا فان كانت السلسلة
متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية يلزم التسلسل فاجزاء الانفصال
لا بد ان يكون بينه لكن الشيخ اقتصر على احدها بقوله اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية
وحذف الجزئين الاخرين اما الاول فلانه نفس المطلوب واما الثاني فلانه بين البطلان
ولسبب اخر نذكره فهذا هو السبب في حذف جزئي المنفصلة والاقتصار على جزء
واحد ثم ان البرهان قرره في هذا الفصل بوجه اجمالي وفي الفصل الذي يليه بوجه تفصيلي
ولهذا سماه شرحا والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن يحتاج
الى موجود اخر فلا بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الممكنات وكل واحد من احادها وما يحتاج
اليه الجملة وكل واحد يكون مغايرا للجملة ولاحادها بالضرورة وكل واحد موجود مغاير
لها ولاحادها خارج عنها فلا يكون ممكنا والا احتاج الى موجود اخر فيكون بعض السلسلة
فاذن هو واجب وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شيء واحد يحتاج
اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير
ما يحتاج اليه كل واحد وان اريد انه لا بد من شيء يحتاج اليه الجملة وشيء يحتاج اليه كل واحد

فلازم ان ذلك الشيء الذي يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الآحاد حتى يلزم ان يكون خارجا
عن الجملة وبهذا لا يندفع الا ان يقال الشيء الذي يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان يكون نفس
الآحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلا بد من التقسيم فلذلك صار هذا
الوجه اجماليا والوجه الثاني تفصيليا وتقرير سؤال الامام ان السلسلة الغير المتناهية
وهي الموجودات الغير المتناهية التي يكون بينها ترتيب فانه ان لم يكن بينها ترتيب
لم يكن سلسلة اما ان يكون آحادها موجودة معا او غير موجودة فان كان آحادها
غير موجودة معا لا يستحيل عندهم عدم تناهيها وانما المحال ما يكون آحادها موجودة
معًا فتسلسل الممكنات انما يكون محالا لو كان آحادها موجودة معًا وانما يكون كذلك
لو لم يجز استناد كل ممكن الى سبب متقدم عليه بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن
آحاد السلسلة موجودة معا ولجاز استناد كل ممكن الى لا الى اول قال
الشارح على هذا الكلام مواخذة لطيفة وهي ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال
لانه استناد الى معدوم بل الواجب ان يقال هذا البيان موقوف على بيان امتناع
بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان لا يكون
كل واحد من السلسلة باقيا الا في زمانين يكون في احدهما موجِدا وفي الآخر موجَدا
ويجوز استناد كل ممكن الى لا الى اول ولما كان المواخذة مندفعة بتفسير العبارة
سماها لطيفة ونحن نقول لا نسلم ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان استناد الى
معدوم وانما يكون كذلك لو لم يبق المتقدم بالزمان على الشيء مقارنا له وهو ممنوع فان
الاب متقدم على الابن ومقارن له لا من جهة التقدم بل من جهة اخرى ولنرجع الى كلام
الامام ان السبب يمكن ان يوجد ويكون في الوجود زمانا لم يوجد المسبب ثم
ينعدم وهكذا المسبب يكون موجودا زمانا لم يوجد سببا آخر ثم ينعدم وهكذا
كل مسبب يكون فوقه سبب كان متقدما عليه بالزمان فيكون كل سبب فوقه

سبب لا الى اول ولزم منه صحة هذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء
المعلول بعد انعدام العلة مبنية ايضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان هذا
عبارة على كلام الامام   شرع لتحرير الدليل ان الممكن لا بد ان يكون
له علة فعلته ان كانت واجبة فهو المطلوب وان كانت ممكنة فاما ان ينتهي الى الواجب
او يدور او يتسلسل واياما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظاهر
واما على تقدير الدور او التسلسل فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت
او غير متناهية اما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل لانها محتاجة الى
اجزائها والثاني لا بد لها من علة فتلك العلة اما كل آحادها او بعضها او امر خارج
احادها
عنها فان كان كل آحادها فان كان العلة جميع يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه و
ان كان كل واحد واحد منها فهو ايضا باطل لان كل واحد واحد لا يستقل بايجاد
الجملة وان كان العلة بعض آحادها فهو ايضا باطل لان كل واحد فرض معلله ليس اولى
بالعلية منه فتعين ان يكون تلك العلة امرا خارجا عنها وهو المطلوب لا يقال
لا نم ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون كذلك لو كانت موجودة وهو ممنوع فان
الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل ان يقوم الوجود بجميع الممكنات وعلى
تقدير امكانها لا يلزم ان يكون موجودة حتى يحتاج الى علة موجودة لانا نقول متى كان
كل واحد من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس
بموجود ومتى كان كل موجود بالنظر الى ذاته معدوما فلا يكون وجودها الا من الغير
والقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا توجد بالنظر الى ذواتها
بل من الغير لو قطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجودا وهذا بديهي لا شك فيه فان قلت
لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد خارج عنها فاي حاجة الى الانفصال الى
الاجزاء الثلثة فانه يكفي ان يقال من الموجودات الواجب والا لكان جميع الموجودات

ممكنات وح لحاج الى الواجب فنقول هذا استدلال لجميع الموجودات على وجود
الواجب والعوض الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الا بسلك المنفصلة
واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفا، هكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين
طرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان له علة كان له معلول فلو
تسلسلت العلل الى غير النهاية كانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة
اذ لا واحد من احادها الا وهو معلول وعلة وايضا اما انها علة فلانه علة للمعلول الطرف
المفروض واما انها معلولة فلانها تتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون
معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة وسط
فتكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا بلا طرف وانه مح ويمكن ان يورد السؤال
المذكور عليه لكنه يندفع بما ذكرنا   واعلم ان حصول الجملة من الاجزاء
حصول الجملة من الاجزاء بوجوه ثلثه فانه ربما ينضم جزء مع جزء ولحصل الجملة بمجرد اجتماعها
وربما ينضم جزء من جزء ويتحقق هيئة اجتماعية ولحصل ولحسبه الكل جملة فان قلت
لما تحقق الاجتماع في الاول فلا بد ان يكون ثمة هيئة اجتماعية فهو المجموع الثاني بعينه فان
فان المجموع الثاني اذا تحقق معروض الهيئة الاجتماعية ليس احد الجزئين بل مجموعهما وليس فيه
هيئة اجتماعية اخرى واما ينضم جزء مع جزء ويفيض على المجموع صورة او مزاج ولحصل
لحسبه الكل جملة فالحاصل في الاول مجرد الاجتماع وهو شيء مع شيء وفي الثاني الاجتماع
مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بانه شيء لشيء مع شيء فان الهيئة الاجتماعية شيء حاصل للمجموع
وهو شيء مع شيء وفي الثالث مزاج فيهما او صورة نوعية وقد عبر عنه بانه شيء من شيء مع شيء
فلقائل ان يقول لفظة من باي معنى تستعمل في العلة المادية فيقال السرير من الخشب فان
كان المراد بقوله الحاصل في الثالث شيء من شيء مع شيء ان المجموع وهو الشيء مع الشيء فاعل له فهو
باطل ضرورة ان المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية وان كان المراد انه قابل له فلا فرق

بين الحاصل في الثالث والحاصل في الثاني والجواب ان المراد القابل ولا نم عدم الفرق
بين الحاصلين وانما يكون لو لم يختلفا بجهة اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات
لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات فالحاصلان وان اشتركا في قابلية المجموع الا
ان الحاصل في الثاني مجرد هيئة اجتماعية وفي الثالث صورة او مزاج نعم يرد ان يقال
لا فرق بين العبارتين في المفهوم فان مفهوم الثاني الحاصل شيء في مجموع قابل له ومفهوم
الثالث ايضا ان الحاصل شيء في مجموع قابل فعبارته لا تفيد الفرق وهو بصدده و
تحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي اما ان يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة
الاحاد اولا فان لم يكن فهو القسم الاول فاما ان يحصل له صورة متنوعة حتى صار
نوعا في الخارج يصدر عنه اثار مختلفة فهو الثالث اولا فهو الثاني واما العبارة وان
كانت قاصرة عن المراد فهذا هو المراد ولما كانت جملة الممكنات المفروضة من القسم
الاول حكم الشيخ بان الجملة والاحاد شيء واحد وبه اشار الى ما فصلناه
اشارة كل علة جملة هي غير شيء من احادها فهي علة اولا للاحاد ثم للجملة واما اذا لم
يكن كذلك فلا يكون كل سلسلة معلولات تحتاج
الى علة خارجة فتلك العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لكل واحد من احادها الا ان
تلك العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لبعض احادها وذلك ظاهر فاما ان يوجد في الاحاد
التامة شيء لا يكون معلولا الا لذلك البعض اولا فان لم يوجد فهو المطلوب وان وجد فاما
ان يكون ذلك الواحد علة لذلك البعض اولا فان كان علة لزم اجتماع علتين على معلول
واحد وانه مح وان لم يكن يلزم ان يوجد في الجملة امر ان لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية
وذلك في السلسلة المفروضة مح لا يقال لا نم استحالة اجتماع علتين وانما يكون محالا لو كانا
مستقلتين لانا نقول العلة الخارجة لا بد ان يكون علة مستقلة بالاحاد بعض منها
فانه ان لم يصدر عنها شيء من احادها لم يصدر عنها الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض
الى فاعل اخر لم يكن العلة الخارجة مستقلة وقد ثبت انها كذلك هف فنقول فهي علة

حصول الجملة من الاجزاء

من

اولا للاحاد اى علة للكل واحد واحد والا فليكن الكل واحد غير محتاج الى تكثر العلة
اولا يجوز فى هذه الصورة ان يكون علة لبعضها دون بعض فان حقيقة الجملة الموجودة
هى حقيقة الاحاد فلو كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة الحقيقية بل
علة لذلك البعض فقط هذا هو كلام الشيخ وهو دليل اخر غير ما ذكرنا قال الشارح
فى شرح هذا الكلام العلة الخارجة ان كانت علة لكل الجملة على الاطلاق كانت
اولا علة لواحد واحد من الاحاد والا يجوز ان يكون علة لشى من الاحاد فلا يكون للجملة واما
ان يكون لبعضها دون البعض فيلزم ان لا يكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان
اريد بالعلة المطلقة العلة التى يستند اليها كل واحد من احاد الجملة فذلك الكلام يرجع بالعلة
الى قضية شرطية يتحد فيها المقدم والتالى وهو هذيان احتاج فيها الى بيان وان اريد
المطلقة العلة الفاعلة للجملة عند الاطلاق مستدركا لها المراد من العلة وان
لم تعد بالاطلاق وهو الذى غلط الشارح قوله لم تكن علة للجملة على الاطلاق وعلى الاطلاق
يتعلق بالعلة اى لا تكون علة مطلقة وليس كذلك بل يتعلق بلم تكن حكاية قال فلم يكن
علة للجملة على التحقيق كما ذكرناه [illegible] كل سلسلة المراد ان كل سلسلة من علل ومعلولات
فهى تنتهى الى الواجب لانه اما ان يكون فيها ما ليس بمعلول او لا يكون والثانى فواجب الوجود
طرف ونهاية لها اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثانى فلانه لا بد من العلة الخارجة
لانه لا يكون علة لبعض احادها [illegible] لا يكون [illegible] السلسلة لكون السبيل اوهو
الى الاول والا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد [illegible] العلة
الخارجة لا بد ان يكون شى [illegible] فى السلسلة لزم ان
[illegible] ان تكون العلة الخارجة علة لواحد لكونه علة فى
السلسلة فتكون سلسلة العلل والمعلولات منتهية الى العلة الخارجة من طرف قطعا وقد
ذكر الشارح ان هذا الكلام لبيان [illegible] المطلوب وهو وجود الواجب

وهذا هو البرهان الذى اراد الشيخ تقريره ووجه علته انه لو كان المراد ذلك لكان قوله
انسانا كلا على حدة [illegible] غير [illegible] الى [illegible] كلاما [illegible] المطلوب
ومقدماته والحق ان الشيخ لما اثبت فى اول الفصول وجود الواجب وكونه علة حاصرة
فى سلسلة الممكنات وكان [illegible] احكاما فى فصول اخر منها انه علة لكل واحد من
احاد السلسلة ومنها انه طرف لكل سلسلة حتى يصير ان السلسلة التى فرضت غير متناهية
تنتهى الى واجب الوجود وقال الامام فى هذا المقام اخر وهو ابطال الدور اجاب الشارح
بقوله واعلم ان الدور الى اخره [illegible] ظاهر عن [illegible] الى بيان توحيد
واجب الوجود الشيخ [illegible] واجب الوجود لكن قدم عليه مقدمة
اولا [illegible] الاشياء تختلف [illegible] الاعيان [illegible] والتى تختلف لا ما الاعيان تختلف
اما ما الاعتبار او غيره اما الاعتبار [illegible] والمعقول فان النفس اذا عقلت
نفسه فالعاقل والمعقول شى واحد بالذات يختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف
بغير الاعتبار فكالاختلاف فى المفهوم [illegible] الانسان يختلفان فى المفهوم ويتحدان
فى الوجود والمختلفة بالاعيان [illegible] او فى عارض فاذا كان الاشياء
تختلف باعيانها [illegible] فهى تشتمل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق
والنسبة بينهما [illegible] ما به الاختلاف او
جانب من جانب الاتفاق [illegible] اقسام اربعة [illegible] فان كان ما به الاتفاق
لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة فى لازم واحد واما ان كان ما به
الاختلاف لازما فهو منكر [illegible] الواحد يختلف [illegible] واما ان
الاختلاف [illegible]
واحد كالسواد [illegible]
اجتماع المتقابلات [illegible] الاتفاق ما [illegible]

فهو غير منكر ولعل قايلا يقول ما به الاختلاف ههنا في الاشيا، وهو اعيان الاشيا،
مستلزم للاشيا، والاشيا، مستلزمة لما به الاتفاق لانه معروض لها فلا يكون ما به
الاتفاق عارضا لازما واما المثال الذي ذكره الشارح فساقط لان هذا الجوهر وذاك العرض
ان لم يعتبر امع الوجود لم يكن ما به الاتفاق وهو الوجود مقوما وان اعتبرا مع الوجود كان
ما به الاتفاق لازما بالضرورة فنقول في جوابه تقرير المثال ان هذا الموجود وذاك الموجود اذا
كانا اسارين الى هذا الجوهر وذاك العرض فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما
وما به الاختلاف هذا الجوهر وذاك العرض والوجود عارض له لا لازم اذا تقرر هذا فنجيب عن
اصل الاشكال بانا لا نم ان ما به الاختلاف في الاشيا، مستلزم لها فان هذا الجوهر وذاك العرض
ليس يستلزم لهذا الجوهر الموجود وذاك العرض الموجود اي للمجموع من احدهما ومن الوجود ضرورة
ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود وعن الاشكال في المثال بان كل من هذا الجوهر
وذاك العرض معتبر ان صح قيد الوجود فقولكم ما به الاتفاق لازم ح ان اردتم انه لازم لما به الاختلاف
فهو ممنوع وان اردتم انه لازم للمجموع فمسلم لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف وانما يكون
كذلك لو كان المجموع لازما لما به الاختلاف وليس كذلك واعلم ان هذه القسمة لا تستقيم لهاني توحيد
واجب الوجود فانا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا الا مختلفين باعيانهما متفقين في
امر مقوم لهما اذ لا مقوم لها لواجب الوجود قطعا والا لزم تركبه وهو مح نعم الاستقامة بمجرد القسمة
من ما به الاشتراك وهو وجوب وبين ما به الامتياز الذي هو التعين باللزوم والعروض على ما ذكره
الامام واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى هذا التقرير اصلا بل الى مجرد قسمة الشي الملازم
باللزوم والعروض لانه لم يعرض الكلام الا في الواجب الواحد على ما سيأتيك بيانه
اشارة هو مجرد ان يكون ماهية الشي سببا اعلم ان المراد بالماهية غير الوجود فان الشي
اما ماهية او وجود وما هو غير الوجود يمكن ان يكون سببا لصفة ويمكن ان يكون صفة سببا لصفة
اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود والشي متقدم بالوجود على

الوجود فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود وهو الوجود الذي
هو موجود بذاته فان قلت ما ذكر في غير الوجود آت في الوجود فان الوجود لو كان سببا
لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه مح
فنقول لا نم انه مح فان تقدم الوجود على وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود متقدم
لا بنفسه على وجوده بل بوجوده ولا شك في استحالته ونقول لمزيد الايضاح كل ما هو غير
الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا للانسانية ولانه انسان واما ان يكون
موجودا بسبب شي من خارج لا سبيل الى الاول لان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان
كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه
موجودا وهو مح فبقي ان لا يكون الانسان موجودا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى كل
ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو فسر الوجود ايضا كذلك لا يجوز
ان يكون موجودا الا بوجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود
فيعود المحال فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا الا بوجود اخر بل بنفسه فلا معنى
لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا
قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا ولا محذور فيه
فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان
الزماني يتقدم ويتأخر بحسب الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة و
المادة بنفسها وكما ان الاشياء تظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر
فلما كان هذه المقدمة اصلا لاثبات ان وجود الواجب عين ماهيته شرع الامام في
البحث عن هذه المسئلة لكن ههنا شي وهو ان هذه المسئلة يتوقف على مقدمتين احدهما
هذه المقدمة والاخرى ان الواجب غير مركب والشيخ يصرح بهذه المسئلة بعد اثبات
المقدمتين فالموضع الاليق بالبحث فيها هناك لا ههنا والفاضل الشارح لما بين

لا معنى لاختلاف الاجسام بالمادة وبعدمها بل بالصورة لان الذوات تكون فيجوز المادة بعينها لان المراد ان المادة لا تختلف بمادة اخرى كما انها لا تختلف بالصورة هـ

لان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد نعم ان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث
انه وجود وان وجود الواجب عارض لماهيته كالوجودات الممكنات كذلك وظن ان وجود
الواجب لو لم يكن عارضا لماهيته بل يكون نفس ماهيته لزم احد الامرين اما ان يكون وجود
الواجب مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك
اللفظي لان حقيقة وجود الواجب اما ان يكون عين حقيقة الوجود الممكن او غيرها فان كان عين
حقيقته يلزم ان يكون وجوده مساويا للوجود المعلول في الحقيقة وان كان غيرها حتى يكون
لوجوده حقيقة وللوجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي وتقرير اخر في بيان احد
الامرين ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد او لا يكون الثاني يستلزم الاشتراك
والاول يستلزم ان يكونا متساويين في الحقيقة وههنا نظر لان احد الامرين كما يلزم على تقدير
عدم عروض وجود الواجب للماهية لازم ايضا على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارضا
لماهيته فان اتحد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول وان لم يتحد يلزم الامر الثاني
وايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد او لا والامام لما اثبت ان الوجود واقع على الوجودين
بالاشتراك المعنوي قال بيت ان وجود الله تع مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود
وح لا يخ اما ان يكون وجود الله تع مع ماهيته او لا يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني
مذهب اكثر الحكماء فهذا الكلام صريح في ان عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين
في الحقيقة على تقدير كل من المذهبين فيكون احد الامرين وهو اما المساواة او الاشتراك لازما
على كل تقدير لا كل ملازمة تستلزم منع الخلو عن اللازم ونقيض الملزوم فتعلق الحصر
لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة غير مطابق لان مآل احد الامرين هو اما ان يكون حقيقة
الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود وفي قوله لزم كون ذلك
الوجود اشارة الى هذا لان المراد بذلك الوجود الذي هو نفس الواجب وبيان لزوم احد
الامرين ان الوجودين اما ان يتحدا في المعنى والحقيقة او لا فان اتحدا فالتقدير انه عين

حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية لسائر وجودات الممكنات التي هي
معلولات وان لم يتحدا في المعنى يلزم الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين
متحدين في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية
لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد
~~الواجب الوجود~~ الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لا كما عرف
الامام يساويها من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما مطلقا مع ان الشارح الوجودين
يختلفان في الحقيقة ولا يلزم الاشتراك او يتفقان في المعنى ولا يلزم تساويهما في الحقيقة
لجواز ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الغلط انه ظن ان لا واسطة
بين الاشتراك اللفظي والتواطؤ وليس كذلك وسند المنع ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود
فانه يجوز ان يختلف الوجودان في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطؤ كما اذا كان
عرضا عاما او جنسا لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا البحث من
اوله الى اخره مبني على كلمة الوجود وبعوده والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود
وذلك الاسر طرفي التضاد الواقع في الالوان هذا ليس بعلة الخروج الساعة
عن حقيقتي سائر الثلج وسائر العاج وان كان ظاهره ذلك فان دليله ما ذكر من ان
الماهية وجزءها لا يختلف بل بيان التمثيل وتقريره ان الساعة اسم واحد واقع لمعنى
واحد على الساطير والاسم لها على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتناهية بين
طرفي التضاد الواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل ويقع على كل جملة منها اسم واحد
لمعنى واحد على التشكيك او جواب لسؤال فانه لما مثل ان الساطع المقول على البياضين
ليس طبيعة نوعية ولا جنسية بين ان البياضين ليسا مشتركين في ذاتي فيكونان نوعين
مختلفين فكان سائلا يقول كل نوع يدركه وضع اسم بازائه كالانسان والفرس والحمار
وغير ذلك فلو كانا نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما اسم على التفصيل فاجاب بان

مفيدا ح

[illegible]

كما أن نوع الجنس لم يكن له اسم فإن شرط في التضاد أنواعاً لا نهاية لها ولا يمكن أن يوضع لكل منها اسم

والجواب ما عرفته غير مرة وهو أنا لا نسلم أن الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض و اللاعروض لاحتاج وجود الواجب ووجود الممكن إلى سبب منفصل وإنما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساوياً لوجود الممكن وهو ممنوع بل هما مختلفان بالحقيقة فلم لا يجوز أن يكون وجود الواجب يقتضي لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما في النور والحرارة سلمنا المساواة لكن لا يحتاج وجود الواجب إلى سبب عدم العروض بل يكفيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع الأخير ضعف لأن احتياج الواجب إلى العدم أشنع أشار إلى أن الحق ما ذكر أولاً ويمكن أن يقال هب أن اللاعروض محتاج إلى سبب لكن لا نسلم أنه محال فإن من الجائز أن يكون الواجب محتاجاً في صفة عدمية إلى سبب عدمي والمحال أن يحتاج في ذاته أو صفاته الحقيقية والجواب أن الحقيقة بوجهه

إن يقال أراد بقوله وجوده معقول الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته فلا نسلم أنه معقول وإن أراد به الوجود المطلق فمسلم لكن لا يلزم منه المغايرة بين الوجود المطلق والحقيقة لا المغايرة بين الوجود الخاص فإن قلت المعقول من الوجود هو الكون ويخصصه بالإضافة إلى المحل فالوجود الخاص الواجب إنما يتخصص بالإضافة إلى ماهيته وأيضاً الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون لأن حقيقته ليست هي الكون وح يكون قول الوجود على الوجود الخاص قولاً بالاشتراك اللفظي فنقول لا نسلم أن تخصص الوجود بالإضافة إلى المحل وإنما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائماً بالذات وهو ممنوع فإن وجود الواجب وجود خاص قائم بذاته وأما الثاني فلأنا لا نسلم أن نفس حقيقة الواجب ليس هو الكون الخاص فإن الشيخ يصرح فيما بعد أن الوجود معلوم للواجب عارض للممكن

ومنها قوله لو لم تكن حقيقة الواجب تقريره أن حقيقة الواجب لو كانت نفس الوجود وهي علة للممكنات فعلة الممكنات إما أن يكون مجرد الوجود أو الوجود مع القيود السلبية

والثاني باطل لأن السلب لا يصح أن يكون جزءاً من العلة فيلزم أن يكون مبدأ الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الموجودات مبادئ الممكنات وهو محال

ومنها أنه لعل الحق أن الوجود عارض للماهيات الممكنة فيكون في الواجب كذلك لأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وصورة القياس أن يقال لو كان الوجود عارضاً للماهية الممكنة كان في الواجب كذلك لكن المقدم حق والتالي مثله

ثم اعترض على قول الشيخ قال الشيخ لو كانت الماهية علة لوجودها نفسها كانت متقدمة بالوجود على الوجود لأن العلة متقدمة بالوجود على المعلول قال الشارح نقلاً عن الإمام لا معنى لتقدم العلة بالوجود إلا تأثيرها وح يكون معنى التالي أنها مؤثرة في الوجود وهو إعادة المقدم بعبارة أخرى وأجاب بأنا لا نسلم أن معنى التقدم هو التأثير بل أمر مغاير له فإن التقدم شرط التأثير والشرط مغاير للمشروط ولئن سلمنا أن التقدم هو التأثير لكن الدليل تام لأن الماهية لا يتصور مؤثرة إلا إذا كانت في الأعيان فكونها بالأعيان شرط تأثيرها في الوجود وهو كونها في الأعيان فيكون كونها في الأعيان مشروطاً بكونها في الأعيان وهو محال وهذا المنقول غير ما ذكر الإمام لأن الإمام استفسر في قول الشيخ أن العلة متقدمة على المعلول وقال إن أريد بتقدم العلة كونها مؤثرة حاصل قولكم ذلك أن العلة لا تكون مؤثرة إلا بعد وجودها وهذا بعينه إعادة التالي لأن معناه ح أن الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود إلا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لأن عندنا الماهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود وإن أريد معنى آخر فبينوه فإن التصديق بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لأن جواب الاستفسار لا يكون بالمنع وقال نحن نعلم بالضرورة أنه أمر وراء التأثير لأنه مشروط بالتقدم فلا بد من بيان ذلك الأمر المغاير ولئن كان هذا القول حشواً لا فائدة فيه ثم الإمام لم يقل أن معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير بل معنى مجرد التقدم الذاتي وح يكون بين المقدم

والثاني فرق للمعنى الثاني ان الماهية لا تكون موثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم ان
الماهية موثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للمقدم على ان الامام لم ينقل ان الثاني هو اعادة
المقدم بعبارة اخرى بل قول العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعاده الثاني بعبارة اخرى
فانى هذا من ذاك والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتيب العقلي فان العقل
يحكم بان العلة لا بد ان يوجد اولا وبالذات ثم يصدر عنه شيء وحاصل سوال الامام
منع الملازمة وهو انا لا نم ان الماهية لو كانت علة الوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود
وانما تكون كذلك لو كان تاثيرها في وجودها مشروطا بالوجود وهو ممنوع بل تاثيرها بنفسها
وجوابه ما نبهنا عليه من قبل ان المراد بالماهية غير الوجود وعدم الوجود انما تكون موثرا
في الوجود شرط والعلم به ضروري   ولما كانت الماهية قابلة للوجود اورد الامام
على ما ذكر نقضا تفصيلي وهو منع الملازمة واجمالي وذلك بوجهين احدهما لو صح ما ذكرتم لزم
ان لا تكون الماهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود واللازم باطل والجواب انه
ان اريد بقوله الماهية الممكنة قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست متقدمة بل هي
متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية يتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي
لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للماهية
وجود وللوجود وجود مفرد كما في اتصاف الجسم بالسواد وهو ممنوع هذا غاية توجيه الكلام في هذا
المقام الثاني ان النقض بما ذكر الشيخ ان الماهية التي يجوز ان تكون علة لصفتها فان تلك
الماهية لا يجوز ان تكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا لم تكن العلة نفس الماهية
فقط بل الماهية الموجودة. لكنه جعل العلة نفس الماهية فان قلت اذا لم تكن العلة
الماهية مع الوجود وكلما لا تكون مع الوجود كان معدوما يلزم ان تكون الماهية موثرة حال
عدمها فنقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلة اعتبار العدم بل العلة الماهية من حيث
هي هي فقول ولا يلزم من ذلك كونها معدومة اشار الى هذا السوال والجواب واجاب بان

المراد من علة الماهية من حيث هي هي ليس ان الوجود لا دخل له في عليتها بل المراد ان الماهية علة
في الوجودين العقلي والخارجي فلا يعتبر في عليتها احد الوجودين على التعيين كالاربعة للانقسام
بمتساويين للزوجية فان الزوجية بمقتضيه سواء في العقل او في الخارج فلا يعتبر في ذلك
الاقتضاء احدهما مع انا نعلم بالضرورة انها ما لم يتحقق في العقل او في الخارج يستحيل اقتضاؤها
له فالماهية يقتضي شيئا بشرط الوجود الخارجي واخرى بشرط الوجود العقلي واخرى
لا بشرط احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء الماهية   اثبات واجب الوجود المتعين
واجب الوجود متعين لانه ما لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان انه موجود فنقول
ما به يتعين لم يكن علة لغيره اكثر المقدمات فيه مستدرك وذلك واضح ثم ان تعينه اما
لكونه واجب الوجود او لغيره والاول يستلزم المطلوب لانه اذا كان تعينه لكونه
واجب الوجود فاينما واجب الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار واجب الوجود فيه
والثاني يقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير لان معنى واجب الوجود اما ان
يكون لازما لنفسه او عارضا او معروضا له او ملزوما والكل محال هذا توجيه الشارح و
فيه نظر لان تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى الغير فيلزم
ان يكون واجب الواجب المتعين معلولا للغير وهذا لا حاجة له الى دليل ولو استدل
بقوله لانه ان كان لازما لتعينه كان تلك المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفي ان يقال
لو لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما
لتعينه او عارضا او معروضا او ملزوما والكل محال ثم توجيهنا على هذا الاستدلال
فقول الشارح والكل محال يعني التعريف اذ التعريف ان يقال واما ما كان
يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وكذلك قول الشيخ ان كان معنى واجب
الوجود لازما كان الوجود لازما للماهية غيره او صفة وذلك محال لا بسبب التعريف
وايضا قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في مواضع اخرى اما اولا وثانيا

وهو ان يعم الواجب الوجود ان كان لاجل نفسه ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير ٥

فحيث بين ان القسم الثالث يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا
وان طبيعة الوجود الواجب لو تخصصت بعد ذلك التعين لزم ان يكون الوجود الواجب
المتخصص معلولا للعلة لذلك التعين واما ما بان في القسم الرابع حيث قال انه يقتضي كون
واجب الوجود معلولا للغير فلو احتاج تلك المقدمة ثم الى الدليل فكيف صارت في
مثل المواضع بينة بنفسها والصواب ان يقال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة
كون التعين لغير واجب الوجود بدليلين احدهما انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين
معلولا للغير وهو ممتنع والثاني انه لو كان تعينه لغير واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود
لازما للتعين او عارضا او ملزوما او معروضا والكل محال ووجه الكلام لكن اسقط
من واو العطف في قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا آخر ويحتمل
ان يكون سقط من قلم الشيخ او الناسخ ومما يدل على ذلك دلالة واضحة ايراد الشيخ في
مواضع من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التلازم والتعارض
منها ما قال في ثامنة الالهيات الواحد مما واجب الوجود يكون ما هو به هو هو وحده
ومعناه انه لا يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان الشيء الواجب
الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية ولانه انسان او لا فان
كان لانه انسان هو هذا فالانسانية تقتضي ان يكون هذا فقط وان وجدت لغيره مما اقتضت
الانسانية ان يكون بهذا انما صار هذا هذا الامر غير الانسانية فكذلك الحال في حقيقة واجب
الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين استحال ان تكون تلك الحقيقة لغيره فيكون
تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا ذاته بل عن غيره واما
هو هو لانه هذا المعنى فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود
هذا خلف فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط هذا كلام الشيخ
بعباراته من غير تغيير وهو مصرح بما ذكرنا ونقول في بيان استحالة الاقسام الاربعة في الدليل الثاني

على مجاراة الكتاب اما اذا كان معنى واجب الوجود لازما للتعين فلانه يلزم ان يكون
الوجود معلولا للتعين وهو اما ماهية الواجب او صفته وانه محال واما اذا كان عارضا
فلان العارض المفارق يحتاج الى علة غير المعروض والعلة ايضا فهو اولى ان يكون لعلة
واما ان كان التعين عارضا للوجود الواجب فلان عروض التعين لعلة بالضرورة
ولا بد ان يكون محل التعين وهو الوجود متخصصا فتخصصه ان كان بغير ذلك
التعين يكون علة ذلك التعين علة لخصوصية ذات الواجب وهو محال وان كان
بتعين آخر سابق فالكلام فيه كما في ذلك التعين ان محله يكون متخصصا واما اذا
كان التعين لازما للوجود الواجب وهو ثاني الاقسام فهو محال لان التعين ح يكون معلولا
للوجود الواجب والمقدر خلافه وسيصرح بعد هذا كلام الشارح ليصح ما نحن فيه من
الخلل فقوله واعلم انا نسلم ان اللزوم لا يتحقق الخ بيان للشرطية القائلة ان كان واجب
الوجود لازما للتعين كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وتوجيهه على ما قال
ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معلولين لعلة واحدة وههنا
لا جائز ان يكون معلولين والا لزم ان يكون الوجود الواجب معلولا للغير ولا ان يكون الوجود
الواجب علة للتعين لان القسم الاول يقتضي ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين
والتعين اما نفس ماهية واجب الوجود او صفة من صفاته فيلزم ان يكون وجود الواجب
معلولا لماهيته او لصفة من صفاته وقد تقرر في المقدمة الثانية السابقة انه محال
لكنه قد يرد ذلك بانا نسلم ان اللزوم يستدعي ان يكون الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا
للازم او الجزء منه او كانا معلولي علة وعلى ذلك التقدير لا يمكن الوجود الواجب علة للتعين فهو
اما معلول له او هما معلولان واما ما كان يكون الوجود الواجب معلولا اما على تقدير ان يكونا
معلولين فقط واما على تقدير ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين فلان الوجود معلول
للتعين والتقدير ان التعين معلول الغير فيكون الوجود الواجب معلولا للغير وانه محال وههنا نظر من

وجوه احدها انه لا يقرب فيه لانه حاول بيان الملازمة ومؤداه يلزم من كون الوجود الواجب
لازما للتعين كون الوجود لست ماهية او صفة وهذا الاخير باستحالة كون الوجود الواجب معلولا
فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه الوجه الثاني انه قد سبق ان اللازم من الطرفين
يستدعي علية احدهما للاخر او كونهما معلولين لعلة رابطة والمقدر هاهنا كون الوجود
الواجب لازما للتعين مطلقا لا انه لازم مساو ويمكن ان يقال الدليل المذكور يتم في مطلق
الملزوم فانه لو لم تكن احدهما من الملزوم واللازم علة للاخر ولم يكونا معلولي علة لم يكن
لشئ منهما احتياج في الوجود الى الاخر وكان كل منهما بحسب ذاته يصح انفراده عن الاخر فلا يكون بينهما
لزوم اصلا لكن هذا الدليل لو صح دل على انحصار حال اللازم والملزوم في علية احدهما للاخر
واما على معلوليتهما لثالث او على علية جزء الملزوم او اللازم او على مساواة اللازم فلا وليت
شعري لم ردد بين الملزوم وجزئه واللازم وجزئه وقيد المعلول بالمساواة ولا دخل لشئ
منها في الاستدلال فيقول شرطا في اللزوم احد الامور الستة لان الشرط اما علية احدهما
او معلوليتهما وعلى التقدير الاول احدهما اما الملزوم او جزؤه او اللازم او جزؤه وعلى التقادير
الاربعة اما ان يكون علة او معلولا والدليل دال على علية الملزوم للازم او على العكس فباقي
الاقسام مستدرك الوجه الرابع ان اللزوم وان ساعدنا على اقتضائه علية لا يقتضي
الا علية في الجملة لكن القسم الاول ما يكون الواجب الوجود علة مستقلة للتعين فلا يلزم
من كون الواجب الوجود لازما للتعين وعلة ان يكون علة مستقلة فلا يبطل القسم الاول
الوجه الخامس ان المقدر لزوم معنى الواجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى
واجب الوجود معلولا للتعين لا كون الوجود معلولا له حتى يكون معلولا لماهية او صفة
وجوابه انه مبني على ان الوجود عين الواجب فليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين
الوجود وكل موجود يتعين بالضرورة فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاما ان يكون
تعينه لذاته فلا واجب وجود الا هو واما ان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجا في

تعينه الى الغير وانه محال وايضا اذا اقيس التعين الى الوجود الواجب يتوجه بينهما الاقسام الاربعة
والكلام على فان قلت هذه الاقسام الاربعة كما يتوجه على هذا التقدير يتوجه ايضا
على التقدير الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذا كان
تعينه لغيره كان هناك امران الوجود الواجب والتعين لان الوجود الواجب ليس بعلة
والتعين لعلة فهما امران يتوجه بينهما التلازم والتعاند بخلاف ما اذا كان تعينه لذاته
فلا يلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته فلا يتوجه ذلك فان قلت لانم ان واجب الوجود لو
كان تعينه لذاته انحصر في ذلك المعين وانما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة
وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية فيكون تحته انواع وكل نوع يقتضي
لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع في شخص لا انحصار واجب الوجود في شخص اجيب عنه
بان واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقائق مختلفة فيكون
الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا وهو باطل وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود
المطلق بل عين الوجود الخاص وغاية ما في الباب ان يكون للوجودات حقائق مختلفة فلا يلزم
اشتراك مطلق الوجود لفظا والحق في الجواب ما ذكر الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود
ليس الا محض الوجود ولا اختلاف في محض الوجود ثم الوجود المقارن للماهيات يختلف
بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة
ثم اكد بيان استحالة بمعنى آخر حمل الكلام هاهنا على دلالته على استحالة كون التعين عارضا
للوجود الواجب لكن الفاء في قوله فان كان حكم لكنه ما يعتريه ماهيته واحدا مما ياباه لان احد
الدليلين لا يترتب على الاخر وايضا قد مر ان الدلالة الاولى بحسب تحصيله فالاولى ان يحمل الكلام
هاهنا دليلا واحدا كما قررناه ويقرب على محاذاة شرحه ان يقال لو كان التعين عارضا
للوجود الواجب لكان عروضه لعلة فوجوده اما ان يكون وجودا عاما او وجودا خاصا لا
سبيل الى الاول والا لكان الوجود عاما مشتركا وهو محال فتعين ان يكون خاصا فتخصصه

اما ان يكون مدرك التعين فيكون علة ذلك التعين علة لخصوصه ذلك الوجود فيكون الواجب
المتخصص معلولا وانه محال واما ان يكون بتعين آخر سابق فنعود فيه الكلام وقوله من حيث
هو طبيعة لا عامة ولا خاصة اشارة الى قوله فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة
غير عامة لا يوجد به ما يعتبر فيه عدم العموم بل كما لا يعتبر فيه العموم حتى اذا عرض له التعين
صار مخصوصا وقوله ولفظ ذلك اشارة الى ما يعين به اى اشارة الى قول الشيخ ما تعين به
في قوله وان كان ما تعين به عارضا وبالجملة اشارة الى التعين العارض وقوله المذكور قبله
مجرور صفة لما تعين به والضمير في قوله راجع الى قوله وان كان ذلك وفي قوله على خصوصه
الواجب الوجود اشارة الى ما في قول الشيخ لخصوصه ما لذاته يجب وجوده موصولا و
لذاته متعلق بقوله يجب وجوده اى لخصوصه الذي يجب وجوده لذاته وهو الوجود الواجب
والفاضل الشارح حمل كلام الامام في تقرير ما ذكر الشيخ لو وجد واجبا الوجود
كان كل منهما مخالفا للآخر في تعينه ومشاركا له في وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير
لما به الاختلاف فكل منهما مركب من الوجوب والتعين وعند ذلك يعرض الاقسام الاربعة
التي في المقدمة الاولى احدها ان يكون التعين لازما للوجوب فانما حصل الوجوب حصل ذلك
التعين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيرا واليه اشار بقوله واجب الوجود المتعين ان كان
تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره القسم الثاني ان يكون التعين عارضا
للوجوب وكل عارض مفارق لا بد له من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعينه الى علة
منفصلة وهذا يقتضي امكانهما واليه اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول
القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما للتعين وهو باطل لما تقرر في المقدمة الثانية فان وجوب
الوجود لو كان لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهية فيتقدم تلك الماهية بالوجود
على الوجود وبالوجوب على الوجود واليه اشار بقوله وان كان واجب الوجود لازما لتعينه
كان الوجود لماهية غيره او صفة وانه محال القسم الرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين فيلزم

احتياج

احتياج كل من الواجبين في وجوبه الى سبب منفصل وهو محال واشار بقوله ولو كان عارضا
فهو اولى بان يكون لعلة وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام وبه تم الدلالة واما قوله بعد ذلك
وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثاني فان الذي جعلناه
علة للتعين فاما ان يكون علة لتعينه الذي به صارت ماهيته متشخصة بحيث يكون تلك العلة علة لخصوصه
ما لذاته يجب وجوده وهو محال واما ان يكون علة لتعين آخر بعد التعين السابق والكلام في ذلك التعين
السابق وباقي الاقسام محال هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قال في آخر الدلالة وعند
هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وهو نقل لا يساعد توجيهه عليه
لانه قرر الاقسام على تقرير الواجبين فلا يكون القسم الاول صحيحا بل مخلصا اللهم الا ان يقال
هذا نقل كلامه على تقدير اصلاحه فان في توجيهه ذلك نظرا من وجهين احدهما ان تعدد
الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ فانه لم يعرض الكلام الا في الواجب الوجود الواحد
والآخر ان المقدمة القائلة كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك وما به الاختلاف
مستدركة لتمام الدلالة دونها فغير الشارح تقريره لاجله فان حذف مثل المقدمة و
فرض الكلام في الواجب الواحد معا واجب الوجود المتعين اما ان يكون تعينه لازما
لوجوب وجوده او عارضا او وجوبه لازما او عارضا والاقسام الثلثة الاخيرة
باطلة فصح القسم الاول اشار الى انه مع هذا الاصطلاح على المتن اما اولا فلان
توجيهه انما يتم لو كان في المتن وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وليس كذلك
بل انما في المتن لانه ان كان واجب الوجود الى آخره واما ثانيا فلانه لم يبق هناك قسم
يحمل عليه وباقي الاقسام محال ثم اعترض بان الوجوب والتعين وصفان سلبيان فلا
يلزم من اشتراكهما في الوجوب واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما فان
كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة ثم سال نفسه قايلا
هب ان الوجوب والتعين سلبي لكن لا بد ان يكون بين الوجوب والتعين ملازمة فاما ان

توجيه ط

لا ينطبق ح

يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالزام واجاب بان الامر السلبي
عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتم وانت خبير بان السؤال الاول انما
يرد على المقدمة المستدركة وفي السؤال الثاني تغيير الدليل الى الاصطلاح المذكور قال
الشارح الوجوب وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجود الواجب
وهو ليس بسلبي واما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج فلا بد اما ان يكون تكثرها
لذاتها وهو ح لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف او لامر غيرها ينضاف اليها فهي
التعينات فيكون لها وجود في الخارج وايضا اذا وجدت الطبيعة في الخارج فاما ان يكون
الموجود مجرد الطبيعة او هي مع امر آخر والاول محال والا لم يصح عليها التعدد لانها
لو تعددت وهي هي يكون موجودة بعينها في موارد متعددة على احوال متضادة وانه
محال بالضرورة لان تعينات الاشخاص لا شك ان مفهوم التعين وهو ما يتميز به
الشيء ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك
النوع بين افراده فتعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالتعينات لا يشترك في شيء اي
ذاتي فان كل تعين فهو بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت في ذاتي لم يكن تعينات
ولو كان التعين بالعرض هذا الكلام على جواب الامام عن السؤال الثاني وتقريره ان
يقال هب ان التعين والوجوب امران عدميان لكنهما ليسا عدما محضا حتى لا يصح عليهما
التعارض والتلازم وفرق بين العدمي والعدم والامور العدمية يصح ان يكون فصولا
لامور موجودة كما يقال الانسان حيوان ناطق هاهنا فالماسب عدمي هنا فالاولى جواز
ان يكون عارضة او لازمة لا يقال المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم
في الخارج لا يصح ان يكون عارضا او لازما لانا نقول كل ماهية يلزمها سلب اغيارها وعرضها
سلب بعض احوالها المفارقة ولا شك ان ما ذكره الامام يندفع بهذا القدر لكن الحجة لا تتم على
هذا التقدير لان اتمامها يتوقف على احتياجها الى العلة واذا كانا عدميين فكيف يحتاج

الى العلة الواجب يساوي الممكنات هذا نقض اورده الامام على الدليل حسب توجيهه
وهو انه لو تم الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا الا انه لو وجد الواجب لكان مشاركا لسائر
الموجودات في الوجود ومخالفا لها في التعين وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون
ذات الواجب مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز وح ان كان بينهما ملازمة فان
كان الملزوم هو الوجود يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود
في ذلك التعين هذا خلف وسفسطة واما بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا
ويعود المحال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات اجاب الشارح بانا لا نم
لزوم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز الوجود الواجب عن
سائر الوجودات بعدم عروض الماهية الذي لا يستلزم تركبه الا في العبارة فانه امر واحد
الذات يعبر عنه بلفظ مركب وهو الوجود الغير العارض للماهية وكانه منع لزوم
التركيب واسنده الى انه انما يلزم ان لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيا
ثم ان سائلا قال لا بد ان يكون ما به الامتياز ذاتيا له فانه لو كان عارضا لزم ان يكون الواجب
معروضا للعوارض وهو محال على مذهبكم فاجاب بمنع ذلك وانما يكون كذلك ان لو كان امرا
عدميا وهو التجرد وهذا الجواب لا يدفع النقض لورود هذا المنع على اصل الدليل
ولان الالزام بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو ثبوتي لا التجرد وانما اورده تنبيها على
فساد توجيه الدليل ثم حقق الجواب بان تعين الوجود الواجب ليس مغايرا
له حتى يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله على ان الوجود ليس طبيعة
نوعية اشارة الى انه اجاب المحقق بقوله على والى جواب سؤال مقدر تقريره
ليس طبيعة نوعية وهو ان يقال تعين الوجود الواجب زائد على ماهيته لان ماهية
الواجب هو الوجود فالحاصل في الخارج من ماهية الواجب اما مجرد الوجود
او هو مع شيء آخر لا سبيل الى الاول والا لزم ان يكون مساويا للممكنات من غير امتياز

عنها فيجب ان يكون معه امر اخر وهو التعين والجواب ان حقيقة الواجب مجرد الوجود العام
بذاته وليس بعين الوجود المطلق فان الوجود ليس طبيعة نوعية بل عارضا للوجود الخاص الواجب
فيكون مغايرا له في المفهوم الا انه صادق عليه وهكذا كالبعد انه على قسمين بعد قائم بذاته
وبعد قائم بالغير وهو البعد الجسماني واطلاق البعد عليها بالتشكيك فان قلت هب
ان الوجود ليس طبيعة نوعية لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية ينحصر في واحد فيعود الكلام
في تلك الطبيعة الكلية فنقول قد سبق ان الواجب ليس له ماهية كلية بل هو الجزئي الحقيقي وهو (الكلام خ)
الوجود المحض القيوم بذاته فايدة اعلم ان الطبيعة النوعية لا يخ اما ان يكون تعينها
لازما لماهيتها او لا يكون فان كان لازما يكون نوعها منحصرا في شخص وان لم يكن لازما امكن
ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة لا يختلف او لعلل
مغايرة لها فلا بد من شيء يقبل تاثير العلل وهو المادة سواء كان هيولى كما في الصور الجسمية
او موضوعا كما في السواد المتعدد او متعلقا كما في الصور او النفوس بحسب تعدد الابدان
قوله وليسها اي عوارض المادة كما في النطفة فان عوارضها الدموية تهيؤها لقبول
الصور العقلية ثم عوارضها بعدها للصورة الجسمية غير ذلك وههنا نظر لانا لا نم انه
لا بد من وجود قابل لتاثير العلل وانما يكون لو كان التاثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه
لكن لا نم ان القابل هو المادة فان اشخاص العلوم يتعدد بحسب تعدد الذوات القابلة
وهي ليست مادية بل مجردات وسمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا
القابل لتاثير العلل سواء كان مجردا او غيره وعلى هذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا
وعلى انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة في اشخاص وبانها مجردة عن المادة
واذا حصلت هذه الفايدة مما ذكرنا العرض لعل قائلا يقول هذه الفايدة لا تعلق لها بما
قبلها وهو برهان التوحيد وبما بعدها وهو نتيجة البرهان فلم ذكرها وهي اجنبية
ههنا اجاب الشارح بانه قد ذكر في الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان

كان بذاته انحصر الواجب في شخص واحد والا كان الواجب في تعينه معلولا للغير فقد تبين
من هذا ان الطبيعة النوعية ان كان التعين لازما لها انحصر نوعها في شخص وان كان غير لازم
كان معلولا للعلل غير الذات فلا بد لها من قابل للتاثير فلما كانت هذه الفايدة معلومة مما
تقدم من البرهان نبه عليها ههنا تنبيها على انها فايدة جليلة وان حصلت بالعرض وقال
الامام انما اورد هذه الفايدة لانها حجة في ان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان
اشخاص النوع انما يتعدد واذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما
الحجة المتقدمة فعامة في انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا لاشخاص فانها تبين ان
لو وجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشتراكهما في الوجوب وامتيازهما
في التعين فيتعرض فيهما الاقسام الاربعة المحالة واما تعليل الحجة المذكورة بان التعين اذا (من الاقسام الاربعة)
كان عارضا الى اخره فهو تعليل غير مطابق على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر
واما الذي بعد التكثر لذاته اعني المادة فلا يحتاج في ان التكثر الى ما بعد اخر اعلم
انه قد تكرر في هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك فان الصورة
لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعا
على ما اشرنا اليه في بحث اثبات الهيولى فالحق في الجواب ان تكثر المادة بحسب تكثر
الصورة وتكثرها ليس لتكثر المادة بل المادة بنفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة
انه لولا تغاير المحلين لما تغاير الحالان كما انه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور لازم
فنقول هذا انما يستلزم توقف كل من المتغايرين على الاخر لا التلازم منهما كما في المتضايفين
وافاده بقوله بحسب تعدد انه ان التعين ليس زائدا الا بمعناه ان الواجب واحد
بالتشخص فلا يكون تعينه زائدا اذ التعين انما يزيد على الذات اذا تكثر وفيه نظر لجواز ان
يزيد التعين ولا يكون الذات مقولا على كثيرين كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن ينحصر في شخص
اما لان المبدا كاف في اقتضائه كما في العقول او لوجود المانع كما في الافلاك فهل الذات

اذا لم يكن مقولا على كثير لم يشاركها غيرها في الماهية فماهيته مخالفة بالحقيقة لساير الماهيات
فيكون ماهية معينة ممتازة بنفسها لا تحتاج الى شيء يميزها فيعينها بهوياتها المخالفة لساير
الماهيات كالمتعينات موجودة في الخارج ولا يتعين الا بذاتها وهذا الكلام انما يتم لو كان
سبب التعين قطع المشاركة وهو ممنوع   لوجب بها ولو كان الواحد او كل واحد
منها فلا واجب الوجود معها له فيه نظر لان المراد بالقبلية اما الزمانية فلا تتم الملازمة
فان من الجايز ان يلزم الواجب عن امور لم يتقدم عليها بالزمان واما الذاتية فيكون
كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد في قوله وكان الواحد منها فايدة والشارح
حملها على التقدم الزماني حيث قال والمركب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب اي
لا شك ان اجزاء المركب يتقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل
واحد من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في السرير فان قيل
ان تقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب ضروري لان الجزء الاخير معه بالزمان
وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لا بد ان يكون له صورة نوعية
او مزاج وهما معه بالزمان اجيب بانه فرض المركب من العناصر تركيب شيء مع
شيء فزال السؤالان لكن منع الملازمة باق والحق في الجواب ان المراد القبلية الذاتية
واما يرد به الشيخ فلاختلافهم في ان الجزء الاخير مع المركب بالذات او قبله بالذات
ولما لم يكن هيهنا موضع تحقيقه نرد دفعه   والانقسام قد يكون بحسب الكمية
قسم الانقسام الى ثلثة اقسام وفي بيان الحصر وجوه فان الانقسام اما الى اجزاء
عقلية وهو الانقسام بحسب الماهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية
ولا يخ اما ان يكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام
في المعنى كما في الجسم الى الهيولى والصورة او نقول الانقسام اما بحسب العقل او بحسب
الخارج ولا يخ اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم او بالفعل وهو الانقسام بحسب

المعنى او بحسب الحقيقة الى حقائق مختلفة فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهيولى وهي معنى
والصورة وهي معنى فان قلت   يرد على الوجه الاول ان الانقسام الكمي ليس الى الاجزاء
لانه اذا طرء الانقسام انعدم الكم وحصل كميات اخر ليست اجزاء الكم الاول وعلى
الوجه الثاني ان الانقسام في الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى لحسب الكم فنقول
انقسام الكم وان لم يكن اجزاء له في الحقيقة الا انه يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال انها
اجزاء حصلت بعد حصول الكل فالمراد بالاجزاء التي هي مورد القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان
بالحقيقة اولا وعلى هذا قوله كالمتصل الى الاجزاء المتشابهة ولا نسلم ان انقسام الكم المنفصل
ليس بالمعنى فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الوحدات وهي معان والاوضح في
القسمة ان يقال الانقسام اما الى امور عقلية كالمركب من الجنس والفصل والى امور خارجية
فاما ان يكون متشابهة كما في الكم المتصل والمنفصل فان الست لا تركب من الثلثة والاربعة
بل من الوحدات وهي متشابهة او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى   وكل
واحد من المركب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم امام ما موجودا
الى الاخر فههنا انظار احدها ان هذا انما يتم لو كان منقسما بالفعل اما اذا كان منقسما بالقوة
كالكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس موجود معه وقوله فان الجزء ليس بالكل ينتقض
بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج وكذلك لا نسلم ان الواجب لو كان
ملتئما من اجزاء لكانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة
الوجود مع الشيء وكذلك قوله ولا في الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركب واجب الوجود
كونه لا ينقسم في الكم اذ لا تركب فيه ويمكن دفع هذه الاسولة بان المدعى ليس الا نفي التركب من الاجزاء
الخارجية ونفي الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشيخ في قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى
ولا في الكم واما نفي انقسامه بحسب الماهية الى الجنس والفصل فيجيء في فصل آخر والمراد بالكم المنفصل
المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء ويلزم من نفي التركب عدم الانقسام في الكم ولو اريد به الكم المتصل

فله وجه لانه لو انقسم فيه يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة واما قوله او كان واجب
الوجود وله ماهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه يعني الماهية فهو عادة
اشارة الى فائدة الترديد في قوله ولكان الواحد منها او كل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم
اد على تقدير تركبه من الماهية والوجود يكون كل واحد منهما متقدما عليه لا الماهية فقط
وقال الامام في بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظاهر
ومنها ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة
والصورة متقدمة على الجسم والهيولى مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهو الجسم وقال
الشارح الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هيولى الماء اذا صارت
هواء يكون متقدما على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن الذات وهذا ليس بشيء فان التمثيل
لا يجب ان يكون بجميع الافراد فلعل المراد بالهيولى هيولى الافلاك نعم يرد عليه انه ان اراد التقدم مح
التقدم الزماني فالصورة لا تتقدم على الجسم على الجسم بالزمان او الذاتي فالهيولى ايضا متقدمة
على الجسم لا معه واما قوله فجاز ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى فقد قال فيه بعض الافاضل
انه انما لم يقل على ما هو الصورة حتى يشمل وغيرها كما في السرير وفيه نظر لان التقدم بالذات لازم
وقال بعضهم المراد انه لا يذكر في المثال الهيولى ولا الصورة لانهما متقدمان على الجسم بل يذكر في
المثال ما هو كالصورة فان الهيئة اللاحقة للسرير مع السرير وليس صورة بل كالصورة وفيه
ايضا ان الهيئة السريرية ان لم تكن جزءا من السرير فقد خرجت عن التمثيل وان كانت جزءا ان مح
كانت متقدمة عليه بالذات ان قيل لعل الماهية هذا سؤال عن البرهان المذكور
وتقريره ان يقال هب ان الماهية المركبة ممكنة لكن لا نم ان هذا الامكان ينافي وجوبها وانما
يكون كذلك ان لو لم تكن اجزاؤها واجبة لا بد له من بيان وفيه نظر لان الامكان بالذات ينافي
الوجوب بالذات قطعا ويمكن ان يقال في توجيهه لا نم ان الماهية المركبة لاحتياجها الى اجزائها
ممكنة وانما يكون كذلك لو لم تكن اجزاؤها واجبة فانها اذا كانت اجزاؤها واجبة وكان وجودها لا تتوقف

الا على اجزائها فهي بالنظر الى ذاتها تستحق الوجود فهي واجبة الوجود والحاصل انا لا نم ان
كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير شيئا خارجيا اما اذا كان من
اجزائه فلا واجاب بان اجزاءه ان كانت ممكنة يلزم الخلف والا فان كان كل منها واجبا
يلزم تعدد الواجب او بعضها فهو الواجب والباقي معلول واعلم ان هذا التوجيه وان كان
منطبقا الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال سواء كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها
فهو اعتراف بالامكان فكيف يمنعه قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا
قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته قال الامام لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في
ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وح لم يبق بين المحمول والموضوع فرق ونصير المعنى كل
ما لا يكون الوجود جزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا من ذاته فقال الشارح المراد بقوله ما لا
يدخل الوجود في مفهوم ذاته ما لا يكون الوجود داخلا فيه اعم من ان يكون نفس الماهية او جزءا
منها والبه اشار بقوله على ما اعتبرنا فيما قبل في المنطق ومعنى قوله غير مقوم لماهيته انه لا
يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضا له فحاصل القضية ان ما لا يكون الوجود داخلا يكون
وجوده غير عينه فينعكس بعكس النقيض الى كل ما لا يكون وجوده غير عينه يكون الوجود داخلا
فيضم اليه قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده غير عينه لينتج ان واجب الوجود يكون الوجود
داخلا فيه اما بان يكون الوجود جزءا له او نفس ماهيته لا الى سبيل الى الاول لما تقدم من نفي التركيب
فتعين ان يكون الوجود وهو قولهم الواجب الوجود هو الوجود البحت واما قوله لا الوجود المشترك
الذي لا يوجد الا في العقل فهو جواب لما يقال دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل في مفهوم
ذات واجب الوجود وهو مناف لما ذهبتم اليه من انه خارج عن ماهيته لازم لها وجوابه ان
الخارج اللازم للموجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود
الخاص فلا منافاة واقول لم يطلق الشيخ في هذه المواضع الا لفظ الوجود مطلقا وهو لا
يدل على خصوصه اصلا على انا لا نسلم ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص

كان الوجود اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى
للوجود الخاص بالشيء الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون المطلق ثبت ما قاله فان قلت
لو كان الوجود المطلق ذاتيا للواجب فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه واياما كان
يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه ينافي ما سبق فيقول الوجود ليس بكلي وان كان قطعا شاملا
في هذا المقام فانه لا يعرفه الا الراسخون في العلم   كل ما يتعلق الوجود بالجسم المحسوس
يريد ان يبين ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني اما انه ليس بجسماني فلان واجب الوجود
بذاته لا يجب بغيره وكل جسماني يجب بغيره واما انه ليس بجسم فلوجهين احدهما ان واجب
الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم ينقسم في المعنى وفي الكم والثاني ان واجب الوجود
ليس له مشارك في نوعه وكل جسم فله مشارك في نوعه هذا هو البيان الواضح والشارح
غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ملاحظة للمتن ويقرر ان واجب الوجود ليس بممكن
معلول وكل جسم وجسماني فهو ممكن معلول اما ان كل جسماني فهو ممكن فلانه يجب بالغير لا بذاته
قال الامام قوله كل ما يتعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به يقتضي ان يكون الاعراض
واجبة بالجسم الذي هو محلها وهذا خطأ لان الاعراض وان كانت محتاجة الى الجسم لكنها لا تجب
بل بسائر الاسباب ولو كانت واجبة به لاستحال عدم الاعراض مع بقاء الاجسام اجاب
الشارح بان ما يتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعا او به وبغيره واذا
وجب به وبغيره يصدق انه يجب به فلا استدراك واما ان كل جسم فهو ممكن فلوجهين
الاول ان كل جسم منقسم في الكم والمعنى وواجب الوجود غير منقسم فيهما فلا شيء من الجسم بواجب
الوجود بل ممكن الوجود وممكن لذاته وكل منقسم في الكم والمعنى مركب وكل مركب ممكن
فكل جسم ممكن الثاني ان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار ماهيته لان كان له نوع
متعدد الاشخاص او باعتبار الجسمية لانه يمكن له نوع لما سبق ان الجسمية طبيعة نوعية محصلة
ان كل جسم يوجد شيء آخر من نوعه وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلول لما ثبت ان الطبيعة

المتعددة في الخارج يكون معلولة لان تعددها لا يكون لذاتها بل لغيرها فكل جسم معلول
وقوله معنى لفظة الا ناقص لمعنى النفي معناه ان الاستثناء مفرغ من غير نوعه وفيه معنى
النفي فيكون تقدير الكلام ان كل جسم فيستحيل جسما آخر من نوعه او مما ليس من نوعه الا
باعتبار جسميته فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنتج الشيخ من المقدمات التي ذكرها
ان كل جسم محسوس وكل ما يتعلق به معلول علم ان كبرى القياس الاول منه القضية
فلهذا زيد في المقدمات والا لكان ما ذكرناه كافيا   يريد ان المركب بحسب
الماهية بعد بيان الدليل ان الواجب ماهيته الوجود وكل شيء سواه له ماهية سوى الوجود   ليس بجسم
فان كل ما سواه ممكن الوجود فهو يقتضي امكان الوجود فلو كان ماهيته الوجود اقتضى
وجوب الوجود لان ثبوت الوجود لنفسه ضروري فلا يشارك شيئا من الاشياء في الماهية
قطعا والسؤال يمكن تحريره بوجهين احدهما ان الواجب يشارك سائر الماهيات
في الوجود فكيف لا يشارك شيئا من الاشياء والجواب ان المطلوب ان الواجب
لا يشارك شيئا من الماهيات في الماهية والوجود ليس ماهية من ماهيات الممكنات
ولا جزءا لها فمشاركة الواجب للماهيات في الوجود لا توجب مشاركته اياها في الماهية
الثاني ان الواجب لما كان هو الوجود الواجب يشارك الوجودات الخاصة الممكنة في
الوجود والجواب ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهية ولا جزء بل عارض له فيكون قائما
بالغير والوجود الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات وبين القائم بالغير
في الماهية ويمكن ان يقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة
ليست مشاركة في الماهية ولا جزئها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة واعلم
ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه لكلا الوجهين والجوابين واما الشارح فقد حرر السؤال
بالوجه الثاني ولا بد في جوابه من مقدمة اخرى وهي ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء
يكون قائما بالغير فلا يشارك القائم بالذات وحرر الجواب على الوجه الاخر لكن

شرح الجمل قوله الاشياء التي لها ماهيه لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجودات الخاصه وهو
خلاف الظاهر واللازم لكن لا ذكرها حاجه ولو عني بالوجود الممكن في قوله يشارك الوجود الممكن في
الوجود الموجود الممكن كان تحريرا للسوال على الوجه الاول وح لا حاجه الى زياده بل كل المقدمه
في جوابه كما حررناه وعلى لفظ الشيخ استدراك لان معنى قوله لا يدخل الوجود في مفهومها ليس
الا ان الوجود ليس نفس ماهيتها ولا جزءا منها فيرجع كلامه الى ان الوجود ليس ماهيه شيء ولا جزء
ماهيه شيء لا يكون الوجود نفس ماهيته ولا جزء ماهيته وظاهر انه هذيان لكن المراد ان
الوجود ليس نفس ماهيه شيء ولا جزء ماهيه شيء من الماهيات الممكنه بل هو طارئ عليها وح يتضح الكلام
فان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي هذا ليس بصحيح لان ذكر
ان المذكور ان الواجب لا يشارك شيئا ما في ماهيته ومعناه ان ماهيه الواجب ليس عين ماهيه
شيء آخر ولا جزءا لها لان ماهيه الواجب الوجود والوجود ليس ماهيه شيء آخر ولا جزءا منها واما ان
الواجب ليس له ذاتي يشارك فيه شيئا آخر فلم يتيسر اللهم الا ان يقال حقيقه الواجب الوجود
والوجود لا يشارك شيئا آخر في ذاتي اذ الوجود لا جزء له ولا جنس ولا فصل لكن لو ثبت هذا
لكان كلاما آخر ثم لو سلم ما ذكر لو كان وجود الفصل او الخاصه لقطع المشاركه وهو
ممنوع لجواز ان يكون بمطابقه الماهيه العقليه للموجود الخارجي فان الصوره العقليه لا يطابقها
ما لم ينضم اليها صوره الفصل والاولى ان يقال لو تركب الواجب من الجنس والفصل يلزم ان يكون
له ماهيه كليه وهو محال والاكثر اعتراضات الفاضل الشارح متجه بما مر وهو
الامام الكلام هنا ان حقيقه الله تعالى لا يساوي حقيقه شيء آخر لان حقيقه ما سواه مقتضيه
للامكان وحقيقته تعالى منافيه للامكان واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات
وحرر السوال بان يذهبكم ان الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجودا
ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع وجودات الممكنات
مساويه في تمام الحقيقه لذاته تعالى والجواب بان وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا

جزءا منها بل عارض لها ولم يضعفه بان عروض الوجودات للماهيات لا ينافي
مشاركه الواجب اياها في ماهيه الوجود وايضا كما خالف حقيقه الله تعالى ماهيات
الممكنات في اللوازم كذلك يخالف وجوداتها في اللوازم لان حقيقته تقتضي الوجوب و
القيام بالذات ووجود الممكنات يقتضي الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال
باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقته تعالى مخالفه
لوجودات الممكنات في الماهيه وهو خلاف ما ذهب اليه وكذلك قوله انه تعالى منفصل
بذاته لان ذاته تعالى لما كانت مساويه لسائر الوجودات في طبيعه الوجود وامتياز
الاشياء المساويه في تمام الماهيه بعضها عن بعض لا بد ان يكون لامر خارج وجب
ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات الشفاء
بقوله لا اسم له الا مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته
وهذا يقتضي ان يكون امتيازه تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي قال الشارح اما
الاعتراضات المبنيه على مساواه الوجودين فهي مضمحله بما مر واما ما نقله عن الشفاء
فشرط العدم ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط والكلام انما هو بحسب نفس
الامر وايضا وجودات الممكنات ليست متحققه في الخارج وانفصال الوجود الخارجي
عن المعدومات لا يحتاج الى شيء غير ذاته هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس
والفصل مع انه ذكر في الحكمه المشرقيه ان الحد قد يقع باللوازم فعدم التركيب العقلي لا يستلزم
عدم التحديد لجواز ان يحد باللوازم اجاب بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد الحقيقي
ثم لو كان المراد مطلق التعريف الحدي فنقول الحد اما بالذاتيات او باللوازم وكل منهما
منتف اما الاول فلما مر واما الثاني فلانه ليس له لازم لانه منفصل الحقيقه عما عداه فان
الحكماء لا يثبتون له لوازم مفارقه او صفاته عندهم عين ذاته بل لوازم مباينه فلا يمكن
تعريفه باللوازم اما المفارقه فلعدمها واما المباينه فلامتناع التعريف بالمباين

وربما طن تحرير السؤال ان الجوهر جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب
فيكون الجوهر جنساً له فيكون مركباً من الجنس والفصل وجوابه انا لا نسلم انه صادق على الواجب بيانه
انه ليس بمعنى الموجود بالفعل اما اولاً فلانه لو كان المراد ذلك فكلما عرف انه جوهر عرف
انه موجود بالفعل وليس كذلك واما ثانياً فلان الموجود بالفعل يكون بعلة والواجب لا يكون بعلة
بل المعنى ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى صادق على
الواجب اذ ليس له ماهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود ولئن سلمنا ان المراد
الموجود بالفعل وانه صادق على الواجب لكن لا نسلم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنساً
للموجودات فلا يصير جنساً باضافة امر سلبي اليه واليه اشار بقوله واعلم الخ وذلك
لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ولم يمكن الاستدلال بالوجود
على الواجب ليس استدلالاً بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب معلولاً قلنا الاستدلال
بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته واما في الطريقة المختارة ثبت
واجب الوجود اولاً ثم يستدل به على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات
ويستدلون بها على وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى يحسب الحق ويستدل به على الكل
واما هم فيثبتون الكل ثم يستدلون به على الحق فطريقتنا اشرف واوثق والله اعلم

النمط الخامس في الصنع والابداع الايجاد اما ان يكون مسبوقاً بالعدم اولاً والاول
هو الصنع والثاني هو الابداع قد سبق الى الاوهام العامة وهم المتكلمون ان تعلق المعلول
بالفاعل من جهة الحدوث اي خروجه من العدم الى الوجود او الاحداث وهو اخراجه من العدم الى
الوجود وهو المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد فان قلت فمعنى المعنى المشترك
هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل يعني الاحداث بالحدوث وقوله اعني احداث
الفاعل اياه تفسير للحدوث بالاحداث فيقول حصول الوجود من الفاعل ملازم لتحصيل الفاعل
اياه فيصح التفسير بكل واحد منهما بالاخر والغرض التنبيه على صحة استعمال كل من العبارتين في هذا المقام

واما ما قال للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد ولم يقل لمعانيها وان كان ظاهر
كلام الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة في اللغة كما سيجيء يعم المعنى
المشترك بين معانيها هو الاحداث فان قلت هذا مناف لما سبق من اشتراك
الايجاد بين الصنع والابداع فنقول كانه جعل الايجاد مشتركاً بين معنيين مختلفين عموماً
وخصوصاً ثم ان قوماً منهم قالوا ان الفاعل اذا اوجد المفعول واخرجه من العدم فقد
زال احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على الباري لما ضر وجود العالم واكثرهم على ان
الاحتياج لا يزول بعد الايجاد بل ان المفعول يحتاج الى امر يوجدها الفاعل فيه فهو
وان لم يحتج في اصل الوجود الى الفاعل الا انه يحتاج اليه في البقاء ولهذا قال وقد يقولون
والجواب عن شبهتهم اما عن شبهة البناء فهو انا لا نسلم ان البناء فاعل للبناء لحدوث هيولا قريبة
في الاحجار والالات وحركها باعتبار تلك المنتقل الى مواضع معينة فيحصل لها اوضاع و
اشكال على الترتيب الذي يصفها بعضها فوق بعض وتلك الاوضاع والهيئات هي البناء
فالبناء سبب لحركات الالات والحركات معدات لحصول البناء فهو سبب لمعدات البناء
لا فاعل واما عن الشبهة الثانية فانا لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان التأثير هو
تحصيل الوجود واخراجه من العدم وليس كذلك بل التأثير هو استتباع المؤثر وتعلقه
بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر ومثل بالتركيب العقلي
الذي بين النور والشمس وبالصور الحاصلة في المرآة ما دام ذو الصورة على المحاذاة و
عن الشبهة الثالثة انا لا نسلم انه لو كان محتاجاً الى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجاً اليه في وجوده
مطلقاً حتى يلزم التسلسل بل يكون محتاجاً اليه من حيث الوجود الواجب بالغير وح
يندفع التسلسل بالانتهاء الى واجب الوجود بالذات يجب علينا ان نحلل هذا
مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة انه موجود ليس بواجب بالذات
اخذ الشيخ

اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب وابطال ما سبق التي اوهام الجمهور فقال اذا كان شئ
معدوما ثم وجد بسبب فذلك الموجود بالغير بعد العدم يسمى مفعولا سواء كان هذا
معناه او انقص منه حتى يكون المفعول اخص او ازيد حتى يكون اعم فالمراد بالمساواة
ليس تلازم معنيين في الصدق اذ ليس ههنا الا معنى واحد بل المساواة في اطلاق
الاسم حتى ان كل شئ يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس وانما سماه مفعولا
تسهيلا فانه اذا اراد ان يعبر عن الموجود بالغير بعد ما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ للتسهيل
لا فقدان واذ قد سماه بالمفعول وكان المتكلمون يريدون في معناه ويقولون المفعول
هو الصادر بشعور واختيار حدس انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون انسب بالعرف من
اصطلاحه فلهذا استدل بالعرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول في زعم
قومه وفي زعم المتكلمين اخص منه واصطلاحه ايضا فربما يظن انه جزئي على ما ذهب اليه
المتكلمون فلهذا اتى ببيان مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا الغلط والمحدث بالمباشرة
يقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شئ وهو المحدث
بالمباشرة واما ان يكون حدوثه بتوسط شئ فتلك الواسطة اما ان يكون من الفاعل ايضا
او لا فان كان ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث الحركة بواسطة
الاعتماد الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث
بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهي اشتماله على وسط ليس من الفاعل
ويقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى وهي اشتماله على وسط هو من الفاعل ايضا والاختيار
والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لا بد فيه من الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك
واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول الانسب ان يقال استعمل المفعول
على انه مساو للمحدث والفاعل على انه مساو للمحدث كما استعمل الفعل على انه
مساو للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث بالمفعول والفاعل قوله امور

اخص م

ليس

ليس هذا البحث خاصا باللغة دون لغة فمحمل كلام الامام ان الشيخ يجب ان الفعل موضوع
لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار او بالطبع او بالآلة الى غير ذلك وليس هذا الا بحث
لغوي ليس من شأن الحكيم وليس في جواب الشارح ما يدفعه قلنا جواب الشارح
ان هذا لا يتعلق باللغة بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال فانا نقول انه مفعول
ولهذا جمع بين الالفاظ الثلثة مع اختلاف دلالتها في اللغة فان الصنع والايجاد دالان
في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ووضع الفعل بازاء المعنى المشترك بينهما لانه اول
عليه واما المتكلمون فيزعمون ان الفاعل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل بارادة فرد
الشيخ عليهم باستشهاد العرف لما ذكر انه اصطلح ههنا حقق البحث في مقامين
احدهما ان المتعلق بالفاعل اي شئ هو الثاني جهة التعلق اما في المقام الاول فهو انه
اذا وجد شئ بعد عدم بسبب شئ آخر فلا شك ان هناك وجودا بعد عدم بسبب
ذلك الشئ سواء كان ذلك الوجود بعد العدم سمي فعلا او لم يسم فلا يضر في ذلك النزاع
فهناك ثلثة اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد العدم فالمتعلق بالفاعل ليس
هو العدم لانه لا يحتاج الى الفاعل ولا كونه وجودا بعد عدم لانه وصف يعرض لهذا
الوجود لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود اما من جهة الحدوث او من جهة
الامكان قال الامام البحث ههنا اما عن ان المحتاج الى الفاعل من المفعول
اي شئ هو اهو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم واما عن
سبب احتياجه الى الفاعل اهو العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم
وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل ومحتمل لكل واحد من الامرين اما البحث عن المحتاج الى
الفاعل فهو ما ذكرنا واما البحث عن علة الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز
ان يكون علة له ولا الحدوث اعني كون الوجود بعد العدم لانه لنفسه مفتقر الى الوجود
الى آخره فيقال له اما ان كلام الشيخ محتمل فغير مستقيم بل صريح في الامر الاول واما الحدوث

نفي صرف م

لايجوز ان يكون علة للاحتياج فهو فائده افادها غير متعلقة بما في الكتاب
وكلاما شارة هذا البحث في المقام الثاني وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل من اي جهة يتعلق هل يتعلق
من جهة انه ليس واجبا بالذات او من جهة انه مسبوق بالعدم فنقول غير الواجب بالذات
اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا الى مفهومه اما ان يكون دائما او غير دائم
والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير دائم وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم
يحمل عليه انه متعلق بالغير اما المسبوق بالعدم فظاهر واما غير الواجب بالذات
فلان وجوده اذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعا والمحمول على امرين بينهما عموم
وخصوص يكون للاعم بالذات وللاخص بالواسطة فيكون تعلق الوجود بالفاعل
من جهة انه ليس بواجب بالذات وقوله اذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق
دائما يعرج للمقصود فانه لما استدل على ان التعلق للوجود بالغير لم اكره بان التعلق
ليس لكونه مسبوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفاعل ما ثبت دائما اشتراطا لما طلبه الجمهور
والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم
اما العموم بحسب الخارج فلم ان غير الواجب اعم بل كل ما هو غير الواجب محدث
وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم
فلم ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضي
ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا لذاته لم يتعلق
فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق
بالعدم شيء له سبق بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب
ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير لكن هذا لا يستدعي
خصوصية بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا ولئن سلمناه لكن لا نسلم
ان المحمول على امرين بينهما عموم في المفهوم يكون للاعم اولا وللاخص ثانيا وانما يكون

كذلك

كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص فان الكاتب والانسان يحمل عليهما الناطق والكاتب
اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولا وبالذات والواجب بالغير ليس بذاتي
للمسبوق بالعدم ومن ادعى عليه ذلك فعليه الدليل وقوله فاذن لو كان لحوقه للاخص لذاته
لما كان لاحقا لغير الاخص ليس بتام لانا لا نسلم انه لو كان لحوق الاخص للذات لم يلحق غير
الاخص غاية ما في الباب انه يلحقهما بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور
المختلفة في اللوازم   واعترض الفاضل الشارح قال الامام تكلم الشيخ فيما لا
حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطنب في الفصل
السابق في ان المتعلق بالفاعل وجود الشيء ولا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد
في ذلك واما انه لم يتكلم في المحتاج اليه فلان محل النزاع بينهما امران احدهما ان علة
الحاجة هي الحدوث او الامكان والثاني الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر
ام لا فان الحكماء ذهبوا الى العالم ازلي مع ازليته لا ينافي احتياجه الى الباري تعالى والجمهور
قالوا لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلي الى الفاعل
واذا اختلفوا في الازلي فالدائم الذي هو ازلي وابدي اولى بالخلاف ثم انه
لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت الامرين بل صادر على المطلوبين لان قوله مفهوم كونه غير
واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على قسمين احدهما واجب
الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما ليس معناه الا ان الدائم
يمكن ان يكون واجبا بغيره متعلقا به وهو اول المسئلة وايضا قوله ولو فرضنا
ان المسبوق بالعدم واجبا لذاته لم يفتقر الى الغير هو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون
ان علة الحاجة الحدوث ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر سواء
كان الامكان اولا واذا لم يتحقق الحدوث لا يعم الحاجة وان حصل الامكان وان ادعى
ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن فما هذا الاطناب بل يجب

بمخلاف

ما ذكره من اول الى آخر هذا الفصل يكون حشوا اذ كان تكلف قضية برهانية فيما ذكر في البيان ليس الا اعادة الدعوى واقول لما حكى الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق الجمهور المفعول بالفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا اخرج من العدم الى الوجود لم يبق له تعلق به حاول ان يبين خطائهم ولا شك انه لو قال المفعول ليس بواجب لذاته في شيء من اوقات وجوده فلا يكون وجوده من ذاته في شيء من اوقاته فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده فيكون متعلقا بالفاعل دائما لكفى في بيان خطائهم لكنه سلك طريقا آخر وليس يعينني ملازم على ان فيه فايدة من تحقيق علة الامكان وابطال علية الحدوث فوضع المفعول بازاء المحدوث وان اعتبره اصحابه اعم منه لان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يتنبهوا من الممكنات شيئا غير المحدث وفتش عنه ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو ثم ان تعلقه به على اي جهة فبين في المقام الاول ان المتعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا هم اتفقني معه في ذلك الا ان الاتفاق ليس بحجة في الحكمة وعلى الحكيم البيان بالبرهان سواء كان متفقا عليه اولا ثم ان سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث حتى يعلم ان المفعول متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل الا هذا واما ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر فهو وان كان لازما من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان والدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الا انه ليس مطلوب الشيخ هنا على ان الامام حقق ان لا خلاف في هذه المسألة فليس في بيانه فساد في المطلوب واما انه زعم ان علة الحاجة الحدوث اعم ان الحدوث متى تحقق تحققت الحاجة وان لم يتحقق الامكان فليس بشيء لانه وان زعم كذلك الا انه زعم فاسد فان الواجب لذاته ممتنع ان يحتاج الى الغير والا لم يكن واجبا لذاته قطعا وقال الشارح لعل قوله لا خلاف في ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان منشأ الخلاف ليس الا ذلك فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثا اولا والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده فالشيخ حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده ولما لم يكن

معه اوفقتين ثم

للمتعلق

المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان حتى ان وجود الواجب يكون متعلقا بالفاعل حقق في التكملة ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل في ساير اوقات وجوده وليس مخصوصا بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى للحدوث الا كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد سبق ان هذا الوصف لاحق للوجود فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لا يذهب اليه عاقل لا تعال المراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود وهو المتعلق بالفاعل عندهم لان الفاعل هو المخرج من العدم الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج من العدم الا الانتقال والحركة فان حركة المعدوم محال بل لا معنى الا ان يكون موجودا بعد عدم فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجودا واما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل اصلا نعم يفهم من منع بعضهم ان هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر الفصل لا ان المتعلق هو الحدوث كما ظنه فالحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود بل في مقابلة الامكان وليت شعري اي شيء تقول ان المتعلق هو الحدوث فسبب التعلق عنده اي شيء هل هو الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث مناقض لما قدم من الاصطلاح على ان المفعول هو الحادث قال واما قوله محل النزاع ان علة الحاجة الامكان او الحدوث ولم يتكلم فيه فانما لم يتكلم لان هذا البحث ليس مقصودا غرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المعلول في ساير اوقات وجوده الى المؤثر لبطلان الاوهام العامية ولو فرضنا ان علة الحاجة الحدوث والاحتياج في جميع اوقات حاصل لم يضر اصلا كما نبه عليه في آخر الفصل وان فرضنا ان علة الحاجة الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا متعلق بالفاعل لم ينفعه ونقول قد ذكرنا اولا ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان او الحدوث ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة متعرضا لها فلو لم يكن مقصودا له لكان اشتغالا بما لا يعنيه



قال واما قوله لم يبين ان الدائم مفتقر الى الغير فليس بشيء لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي
الدائم وان علة التعلق هو الوجوب بالغير فالدائم اذا كان واجبا بالغير يكون متعلقا بالغير
اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلب اصلا وانما قال الذي ذكره ليس بيانا نافعا
بل مصادرة على المطلوب وما ذكره الشارح لا يصلح جوابا عن المصادرة على المطلوب واما انه بين ان علة
التعلق هو الوجوب بالغير فهو مناف لما سبق منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد
والتحقيق ان الخلاف ههنا لفظي قال الامام لا خلاف في ان الدائم هل يصح ان يفتقر الى
المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستندا
الى علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة والمعلول الازلي لا بهذا الدليل اي لا بان الازلي
يستحيل ان يكون مفتقرا الى المؤثر بل بالدلالة على قدرة المؤثر والفلاسفة اتفقوا على
ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فالفريقان اتفقا على ان الازلي يمكن
ان يكون مستندا الى الموجب ويمتنع ان يكون مستندا الى القادر فمن يقول الدائم هل يصح
ان يكون مفتقرا الى المؤثر نقال له اما الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر
المختار لا يصح بالاتفاق فلا خلاف اصلا في هذه المسئلة نعم اختلفوا في ان العالم على
تقدير كونه ازليا هل يسمى فعلا وهل يسمى علته فاعلا وهذا خلاف لغوي صرف اقول الخلاف
في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متلازمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال
ان يحتاج الازلي المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج الازلي كان علة الحاجة
الحدوث فانه لو كان علتها الامكان لزم احتياج الازلي ولو امكن احتياج الازلي
كان علة الحاجة الامكان فانه اذا كانت علتها الحدوث امتنع احتياجه فلما تلازم
الخلافان فلو لم يكن في تلك المسئلة اختلاف لم يكن في هذه المسئلة ايضا خلاف لكن الخلاف
في ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث مما لا يمكن ان يدفع لغاية اشتهاره
واما كلام الشارح فحاصله ان هذا المقام لا يمكن دفع الخلاف عن العرسين قضايا ثلثة نقلا

غير مطابق

غير

غير مطابق احدها ان المتكلمين جوزوا استناد الازلي الى علة موجبة وانما نفوا ازلية العالم
بالدلالة على قدرة المؤثر فيه فهذا انقل عنهم بانهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس
كذلك في سائر كتبهم بل الامر بالعكس وثانيها انهم نفوا القول بالمعلول وهو ايضا كذب لما ذكر
وثالثها ان الحكماء يحيلون استناد الازلي الى القادر وهو ايضا ليس كذلك لانهم بالى ان الله
قادر مختار مع ان العالم ازلي ولا منافاة لان القدرة كون الذات بحيث ان شاء فعل
وان شاء ترك والشرطية لا يستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم شرطية الفعل
واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما بل يبحثون تارة عن العالم انه معلول
ازلي مستند الى فاعل تام الفاعلية وهذا بحث طبيعي لانه بحث عن العالم المشتمل على
الاجسام والجسمانيات المادية واخرى يبحثون عن المبدا الاول انه فاعل تام
في الفاعلية معلوله ازلي فهو بحث عن الواجب الوجود بان اثاره ازلية فيكون
من الابحاث الالهية وفي البحث الطبيعي نظر يريد بيان ان كل حادث مسبوق
بموجود غير قار الذات والدليل عليه ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبلية ضرورة
ان البعدية بالقياس الى قبليه وذلك القبل لا يجامع البعد لان الحادث ليس بموجود فيما
قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم وانه محال
كالقبل نفس العدم لان العدم بعد كالعدم قبل وليس القبل بعد ولا ذات الفاعل لانه يكون
بعد ومعا فهو امر آخر غير قار الذات لانه اذا فرض حركة منطبق ابتداؤها على بداية حدوث
الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين حدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة
اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث فيكون بازاء اجزاء الحركة قبليات
بعضها متصرمة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان وللاعتراض
من وجوه الاول ان قوله القبل ليس العدم اما ان يراد به العدم الذي يعقبه الحادث او مطلق
العدم فان اريد المقيد فلا نسلم انه بعد الحادث وان اريد المطلق فغايته ما في الباب ان القبل
لا يكون مطلق العدم

ليس م

لكن لا يلزم منه ان لا يكون العدم المعتد اعنى الذى يعقبه الحادث الذى النقض باز
فانه يمكن ان يقال القبل لا يجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون بعد فان قلت
الزمان الذى هو قبل مغاير للزمان الذى هو بعد معقول كذلك العدم الذى هو قبل
الحادث مغاير للعدم الذى هو بعده لان هذا العدم طارئ وذلك ازلى تزايل وفرق
بين الطارئ والزايل الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن اعدم قبل وجوده
بالضرورة وذلك يناقض ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع سلمنا ان القبل امر مغاير
لكن لم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة منطبق على اول الحادث قلنا معارض
بانه اذا فرض قبل الحادث شئ ثابت لا يتجدد منه ولا ينصرم فلا يكون هو القبل لتجدده
وتصرمه فلا يكون غير قار الذات ولئن سلمنا انه غير قار لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو
الحركة المنصرمة المتجددة والجواب عن هذه الاعتراضات ان التجدد في القبل
بالذات فانه لا بد منه اذ معروض القبلية بواسطة شئ آخر فلذلك الآخر هو القبل
بالذات واليه اشار بقوله وليست القبلية نفس العدم فان معروض القبلية اذا كان قبلا
بذاته فكانه نفس القبلية اذ اتصلا هذا فنقول وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية
بالقياس الى قبله فلا بد من معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات
يستحيل ان يكون معروض البعدية فمعروض القبلية لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى
لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذلك الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض
القبلية بالذات لا يكون بعد ولا ذلك الفاعل بالذات الى امر مغاير لهما وعروض القبلية للعدم لاتحاد
ان يكون معروض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض حتى ان استدلالنا على وجود ذلك
المعروض بعروض القبلية للعدم واذا ثبت ان معروض القبلية امر مغاير فهو غير قار
بل هو متجدد منصرم لان ذلك القبل ممتد الى الازل وكل جزء يفرض منه يكون سابقا على
جزء آخر فان القبلية التي من سنتين يكون قبل القبلية التي من سنة فهناك قبليات وبعديات

يكون ص

الشيء

[illegible]

منصرمة متجددة ولكن ربما يمنع ذلك في بادي النظر فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل حتى
يتبين ذلك والا لم يكن في الاستدلال اليه حاجة ثم ذلك القبل يحتمل التقدير والزيادة
والنقصان لان قبل زيد الى نوح اطول وازيد منه الى موسى فيكون مقدارا
والحاصل ان لمعروض القبلية بالذات خواص احدها انه يمكن ان يكون له اجزاء
فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى خالد
ثم الى نوح وهذا يظهر غاية الظهور في الحركة التي فرضها الشارح فان قبل الحادث
الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبله الى ربع الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثلثة ارباعها الى النهاية
ان تلك الاجزاء لا يجتمع فمقابل كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى الآخر بعد بالقياس
الى آخر الثالث انه يقبل التقدير والفعل كالذات لا لانضمامه التقدير متصل لقوله لا انقسام
الى الاجزاء غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها في الوجود فهو الزمان ولا يقال انه الحركة
لان الحركة ليست تكم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها اذ لا يقال حركة طويل بل حركة
في الزمان اطول او في مسافة اطول نعم هذا الامتداد لما كان غير قار الذات لا يكون الا حصول
بعد لا يقع دفعة بل تدريجا وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه
بل من حيث عدم الاستقرار بعنى ان يقال لما كان هذا الامتداد لا يجتمع اجزاؤه في الوجود
لم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لاجتمع اجزاؤه في الوجود فلا يكون
الزمان موجودا فنقول هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث لو فرض
وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا يجتمع تلك الاجزاء معا وكان بعضها متقدما
على البعض ولا يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شئ غير قار
الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان
كالحركة امر موجود في الخارج لا جزء له لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستقر
في الخارج يحصل امتداد في الزمن اذا فرض انقسامه يكون اجزاؤه لا يجتمع معا

وكان فيها تجدد وتصرم وهذا الامتداد هو الذي ينطبق على الحركة والمسافة ولا شك
في انا ندرك القبل امتدادا الى الاول نحكم على اجزائه وذلك الامتداد بان احدهما متقدم
على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فدل ذلك على ان في الخارج شيئا غير مستقر يكون ذلك
الامتداد الحاصل في العقل منه هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرف كنهه الا بعد فنون التامل ومعنى
قولهم الموجود ومن الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط وانه يفعل بسيلانها الحركة
بمعنى القطع وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كالآن النقطة يفعل
بسيلانها الخط وعند هذا ظهر اندفاع ما يقال ان قوله هناك يتجدد ويتصرم في الخارج ولا شك
ان المتجدد غير المتصرم وهما جزء الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل على الاجزاء بعضها
موجود وبعضها معدوم وذلك ينافي اتصاله في ذاته وان اراد انه يتجدد ويتصرم في العقل
فهو باطل اما اولا فلانه لا يدل على وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلان المتصرم هو القبل والمتجدد
هو البعد والقبلية والبعدية اضافيان لا بد ان يكون معروضاهما معا في العقل فلا يكون التجدد
والتصرم في العقل لكنا نقول نحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان موجودا في الخارج وله
اجزاء بالفعل فيه ولا يكون ذلك الا بوجود امر غير قار الذات وهو الزمان وكذلك ما يقال
الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود
في الخارج والثاني لا يتجدد ولا يتصرم فالجواب ان المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع
وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حققناه واعلم ان في الدليل المذكور ابحاثا لكن
احدهما ان المقدمتين القائلتين بان القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل
لهما في اثبات ان معروض القبلية امر غير قار وذلك ظاهر نعم يمكن ان يقال ان ايراد
لدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل اذ هما قبل الحادث وثانيهما انه يمكن
توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية
وليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية

لايكون

لايكون الا زمانية فيكون قبل كل حادث زمان الثاني ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل
وذلك القبل امر غير قار يتجدد وينصرم وهو الزمان فلما كفى في الاستدلال على امر اجتماع القبلية
والبعدية او تجدد القبل وتصرمه فالجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استدراك احدهما لا محالة وقد
من هذا انه لولا ايراد المقدمتين لما احتيج الى اثبات القبل بالادلة بل يكفي في البيان وجود القبل على الحادث
اعلم ان الزمان ظاهر الانية اراد ان يبين انه لم يسم هذا الفصل بالمسمه والفصل
الآخر بالاشارة فقال ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية فظاهر واما انه ظاهر
الانية فلان سائر الناس يجزمون بوجوده حتى قسموه الى الساعات والايام والاسابيع
والشهور والسنين فان قلت هب ان الزمان مطلقا ظاهر الانية الا ان وجود الزمان قبل
كل حادث ليس بظاهر وهو المط من الفصل وما هو ظاهر الانية ليس بمط من الفصل وما هو المط
من الفصل ليس بظاهر الانية فلا يناسب التعبير عن الفصل بالاشارة فنقول كون الحادث
مسبوقا بزمان ظاهر ايضا فان الحادث ما كان ثم كان وليس معناه الا ان هناك زمانا ما كان فيه
ثم زمانا آخر هو كان فيه فان قيل كان مشعرة بالزمان على ما سيصرح الامام في اعتراضه بعد ثم لا امكان
ان يقال كان معدوما او كان الله ولم يكن موجودا معه ان ذلك ليس نفس العدم ولا ذات الفاعل
والا فلا احتياج في التنبيه اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو في غاية الجلاء ان يعقل
واعلم انه بنه ههنا على مقدمتين ليستعين بهما في دفع شبه الامام المقلع الاول
ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية التي ههنا مبني على انهما ذاتيتين
فان القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فالشيء يكون قبل شيء آخر لو وقع
في زمان قبل زمان الآخر واما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرمة المتجدد فليس عاد
السابق وقال المتصرم اما ان يكون نفس المتجدد وهو مح او غيره وهو مح يختلف اجزاء الزمان
فلا يكون متصلا فلنعد الجواب بان التصرم والتجدد بعد فرض اجزاء الزمان ولا اختلاف
لاجزاء الزمان في نفسه وقوله ولا يصح تعريف الزمان بما فرق بين التصادق بانية الزمان وتصور
ماهيته

فان القبلية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر ان يصح تعريف الزمان
بهما كما امكن الاستدلال بهما على وجوده لكن وقع الاستدلال بهما ولا يصح التعريف بهما فلا يقال
فلا يقال الزمان ما له بالذات القبلية والبعدية لان تصور القبلية والبعدية الذاتيين موقوف
على تصور الزمان فيكون التعريف دوريا ثم ان شئت قلت انما يلزم الدور لو كان التعريف
بالقبلية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك بل بمطلق القبلية والبعدية لكن لما
كان مطلق القبلية والبعدية شاملا للزمان والمكان وغيرهما وقع التميز بانهما لا يجتمعان
معا اجاب بانه لا بد في التعريف من هذا التميز لكن المعية تستعمل في مقابلة انقسام
القبلية والبعدية وليست هنا الا زمانية فيعود الدور فان قيل كما لا يصح تعريف الزمان
بالقبلية والبعدية الذاتيتين لا يصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف
على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه ومصادرة
على المط اجاب بان الزمان لما كان معروف الانية لم يلتفت الى التنبيه عليه لذلك فان
الغرض من التنبيه ليس الا ايضاح ما فيه خفاء بتغيير العبارات او الكشف عن حيثيات
هي مناط الحكم باخذ المطوية لا اثبات ذلك واعلم ان الشيخ عرف الزمان في الفصل
الاتي بالقبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان معا فاشار الشارح بهذا البحث الى اختلاف
في ذلك المقدمة الثانية ان القبلية والبعدية الزمانيتين اضافيتان لان القبلية لا تكون قبلا
الا بالقياس الى بعد وكذلك البعد وهما ليستا موجودتين في الخارج لان وجودهما يتوقف
على وجود الجزئين من الزمان معا وهو ممتنع فيستحيل وجود القبلية والبعدية لكن ثبوتهما
في العقل يدل على وجود معروضهما كما اذا ثبت القبلية والبعدية لعلم الحادث
دل على ان معروض القبلية بالذات موجود معه وههنا سؤالان وهو ان يقال لما ثبت ان لا
وجود للقبلية والبعدية في الخارج بل هما امران اعتباريان ولا شك ان الامر الاعتباري
لا يستدعي وجود معروضه في الخارج فهذا الكلام ينافي اوله آخره اجيب بوجهين

المختصين

احدهما انه ثبت ان معروض القبلية يتجدد ويتصرم ولا شك ان العدم لا يتجدد ولا يتصرم
فيكون موجودا في الخارج واعترض بان الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود
معروضهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان المتصرم هو
القبل والمتجدد هو البعدية والقبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان لا بد ان يتصرم احدهما
ويتجدد الاخرى فيدل على وجود المعروض في الخارج وثانيهما انه ثبت ان القبل
لا يجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون في العقل وليس كذلك لاجتماعهما في العقل حتى
يعرض لاحدهما القبلية وللاخر البعدية او في الخارج فلا بد من وجود المعروض في الخارج
وهذا منقوض بالعدم والوجود فانهما لا يجتمعان لا في الذهن بل في الخارج ولا يلزم منه
ثبوت العدم في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود الموضوع واعلم ان القبلية والبعدية
لا يلحقان الا لاجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية والاخر بالبعدية فمعروضهما
اجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت
لم يلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود
الزمان اذا عرفت هذا عرفت اندفاع الجوابين والجواب ان يقال للشارح معروض القبلية والبعدية
ما صرحت به اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يدل على وجود معروضهما او
يقال معروض القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين في الخارج لزم
اشتمال الزمان على اجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان القبلية والبعدية لانهما اعتباريان
لا يدلان على وجود معروضهما بل ليس يجوز ان يوجد معروضهما في الخارج والجواب ان المراد
بالمعروض ههنا هو متعلق القبلية والبعدية لا محلهما فان محلهما اجزاء الزمان المعقولة لا الموجود
في الخارج اي ما يعرض القبلية والبعدية بسببه فانهما انما يعرضان لامتداد العقلي بسبب الامر
الغير المستقر الموجود في الخارج فاطلق المعروض على سبب المعروض مجازا والى هذا المعنى
اشار في فصل سبق المحدث بالمادة حيث قال الامكان من حيث انه متعلق بامر خارجي

يستدعى لا محالة موضوعا موجودا فى الخارج كما مضى فى المقدم بعينه ١ اما نفس القبلية فليس
من الموجودات حاصل الجواب ان القبلية امر اعتبارى لا وجود لها فى الخارج لكن لها اعتبار فى
الاصل عام حيث عروضها لاجزاء الزمان بحسب الذات وح لا تكون فى زمان آخر والحاصل
حيث ح انما هى موجود فى الذهن ووجودها فى الذهن تكون فى زمان فتكون له قبلية ا
فهذا الاعتبار والعقليات لا تتسلسل فى الامور الاعتبارية بل تنقطع بانقطاع الاعتبار
وفى قوله لا يتسلسل لطيفة وهى ان المشهور ان التسلسل فى الامور الاعتبارية ليس محالا
معنى قوله ولا تتسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية تتسلسل وهو ليس بمحال
بل المراد ان ذلك السلسلة فى الامور الاعتبارية موقوفة على اعتبار الذهن لا تقوى على افناء
امور غير متناهية فاذا انقطع انقطعت السلسلة ونقول ايضا اعتراضه بان العدم
لو اتصفت بالقبلية اى انهم قالوا عدم كل حادث قبل وجوده معدو وصف العدم بالقبلية
فلو كانت وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه مح والجواب ان القبلية امر اعتبارى
فيصح لحوقها للعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث فلو قيل هذا انما يصح ذكر من ان موصوف
القبلية ليس هو العدم بل معلول المراد معروض القبلية بالذات كما بيناه واعلم ان الاجوبة التى
ذكرها الشارح عن كون الاسولة لا توجه لها اصلا فان كلام الامام ليس الا ان القبلية
والبعدية ليسا من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بها موجودا فى الخارج
فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود فى الخارج موصوف بالقبلية والشارح ذكر تلك
الاجوبة مما زاد وعلى انها امر اعتبارى وكونها امرا اعتباريا لا ينافى عدمها فى الخارج
بل يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة فى الخارج الا انها متعلقة بامر خارجى فلا بد
من وجوده كما مر ارادا ثم انه اشتغل بالمعارضة بهذا انتقض اجمالى وتقريره ان
الدليل الذى ذكرتموه ليس بصحيح بجميع مقدماته والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك
لان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الآخر وليست هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين

فان

والذهن مر

فان اجزاء الزمان لا يوجد معا فان لم يحصل هذا النوع من القبلية الا بالزمان كان لكل
جزء من الزمان فى زمان آخر وانت خبير بان هذا النقض لا يرد الا على اول التوجيهات
لا الثانى ثم قد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض بوجهين الاول ان الزمان متقض لذاته بمعنى ان ماهيته وحقيقته
تقتضى لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستغنت القبلية والبعدية الحاصلتين فيه
عن زمان آخر واما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخرا وبالعكس
فلا جرم لم يكن كونها قبلا وبعدا لنفس ذاتها فلا بد ان يكون لامر آخر والجواب عن هذا
الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة فى الماهية فان كانت
متساوية فى الماهية استحال ان يكون بعضها متقدما لذاته وبعضها متأخرا لذاته اذ الاشياء
المتساوية فى الماهية يجب ان تكون متساوية فى اللوازم وان كانت مختلفة فى الماهية لزم
ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء بالفعل ويكون مركبا من الآنات لان
كل جزء من الزمان موجود بالفعل يقبل القسمة لكون اجزاءه والمفروض بعضها متقدما وبعضها
متأخرا لانه غير قار الذات والمقدر ان التقدم والتأخر ليس لزمان اختلاف لاجزاء
فى الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على اجزاء بالفعل والمقدر انه جزء واحد هذا
فامتنع ان يقبل القسمة فيكون آنا وثانيهما انا سلمنا ان اجزاء الزمان بعضها سابق على
البعض لذاته لكن حصل منه ان المتقدم الذى لا يجامع المتأخر يمكن ان لا يكون باعتبار
زمان محيط بالمتقدم والمتأخر فلم لا يجوز ذلك فى عدم الحادث حتى يكون متقدما على وجوده
بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما الفرق الثانى انا لما اعتقدنا ان
كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك فى حصول القبلية والبعدية اذ المعنى
بكون اليوم متأخرا عن امس انه غير حاصل عند حصول الامس اما انتم فلما لم تثبتوا قبل
اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحادث شئ حتى يكون معنى تأخره انه لا يكون

حاصلا عند حصول ذلك الشيء هكذا يكفي في حصول القبلية والبعدية في اجزاء الزمان كون كل زمان
مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد اللذان لا يوجدان معا لا يفتقران في الزمان
الى زمان آخر ويفتقران في الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرر الجواب عنه ظاهر الا ان قوله
وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس
ليس على الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه انه لم يوجد اليوم متأخرا عن امس
ان اليوم لم يوجد مع امس والا كان اليوم متأخرا عن الغد لانه لم يوجد معه بل معنى ذلك
ان اليوم لم يوجد حين كان امس ولفظة كان مشعرة بزمان مضى فيكون للزمان زمان وسلمنا ان
معناه ان اليوم لم يوجد مع امس لكن المعية اضافة والاضافة متأخرة عن المضافين فلا يكون
المعية نفس اليوم ولا نفس امس بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد في زمان لا يوجد امس فيه
فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم ان يكون للزمان الذي مع الحركة زمان آخر
والجواب بتحرير الجواب موقوف على مقدمة وهي انه مع وجود الغير القار الذات لا شك ان اجزاءه
لا يجتمع في الوجود معا فيكون بعضها قبل وبعضها بعد ثم منه ما نحكم بتقدم بعض الاجزاء وتأخر
بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان فانه اذا فرض
اجزاء لا يكون لتلك الاجزاء الا يوما وامسا وحكم العقل بان اليوم متأخر وامس متقدم
لا يتوقف على ملاحظة امر آخر غير مفهوم اليوم وامس بل مجرد تصورهما كاف في ذلك ومنه
ما حكم العقل بتقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء آخر كالحركة فان كل
جزء يفرض منها يعقل متقدما ومتأخرا وانما يحكم العقل بتقدمه وتأخره بواسطة وقوعه
في زمان متقدم او متأخر واذا تمهد هذه المقدمة فنقول الزمان متصل واحد غير قار
الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض له العقل اجزاء متقدم بعضها متأخر
ليسا امرين موجودين عارضين لها بسببها صار بعضها متقدما والبعض متأخرا كالسواد والبياض
العارضين للجسم صار بسببهما اسود وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتأخر عارضان

لاجزاء

لاجزاء الزمان بحسب ذاته ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبلية والبعدية
امران موجودان في الخارج عارضان لاجزاء الزمان وتلك الاجزاء معروضها اقتضاء
العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصور تقدم بعض الاجزاء
وتأخر بعضها بل في التصديق بان بعض الاجزاء متقدم والبعض متأخر الى تصور
غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة فان تصورنا اجزاءها لا يكفي في تصور
تقدم بعضها وتأخر البعض وانما نتصور متقدما او متأخرا لوقوعه في زمان متقدم
او متأخر ولهذا لا يتوقف السؤال الا عند الوصول الى الزمان فاذا قيل لم تقدم الحادث
الفلاني على ذلك الحادث فيقال مثلا بان هذا الحادث وقع في واقعة زيد وذلك
الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال
لم كانت تلك الواقعة سابقة يقال لانها كانت امس وتلك كانت اليوم يوقف السؤال
قطعا وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال احال الزمان ان تساوت استحال ان
يقتضي بعضها التقدم وبعضها التأخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة
في الخارج ويكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة للتأخر وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم
والتأخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها وتأخر البعض بمجرد تصور الاجزاء
لعدم الاستقرار وكون ما يليها بين عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح اختار في
جواب النقض المذكور الفرق الاول ودفع الجواب الاول من جوابيه ولم يتعرض للجواب
الثاني لظهور انه ما به ما به عدم فان القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان لا بد ان يكونا بحسب
الزمان الذي في اجزاء الزمان فبحسب الزمان الذي هو نفس القبل والبعد واما في غيرها
فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد واما جواب المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيئين للزمان
فان معية الحركة للزمان هي متى للحركة اي كون الحركة في زمان واحد ومعية الشيئين للزمان
هي كون متى احدهما عين متى الآخر اي كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان في زمان

الآخر اي كونهما في زمان واحد
والمعية الاولى لا تحتاج الى زمان
خارج عن المعين بخلاف الثانية فلا يلزم حرم

ماهيته مم

يريد بيان الزمان قد علمت ان كل حادث امرا متجددا متصرما والتجدد والتصرم
لا يخلوان من تغير والتغير ههنا لا يكون الا على سبيل التدريج وهو الحركة والحركة لابد
لها من متحرك فالزمان متعلق بحركة وجسم متحرك ثم ان كل زمان متوخر فهو حادث وكل
حادث فقبله زمان وكل زمان قبله زمان آخر فالزمان متصل لا الى اول فهو لا يتعلق
بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركة المستقيمة بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير
لما مضى بيانه في فرض الحركة المنطبقة نهايتها على بداية الحادث في ان القبل من نصف
الحركة اقرب وانقص ومن ابتداء الحركة ابعد وازيد   هو كميته للحركة لا من جهة المسافة
الحركة لا يقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل لمسافة او زمان فانا لو فرضنا حركتين
احديهما في فرسخ والاخرى في فرسخين ولا ننظر الى المسافة والزمان لا نعلم طول
احديهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما هي من جهتين من جهة المسافة من الحركة اي كل المسافة
فتعرض لها الكمية بحسب المسافة ولنا نقول ان الحركة كمية عرضية وللمسافة كمية اخرى
بل كمية الحركة هي كمية المسافة وانما الزيادة والنقصان يعرضان الحركة لكمية المسافة كما في السواد
الحال في الجسم واما من جهة الزمان فلانه ينطبق على الحركة حتى ان الحركة في نصف
الزمان نصف الحركة في كل الزمان فلما كان الزمان كمية الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة
المسافة وجهة الزمان لكن جهة المسافة جهة التقدم والتاخر اللذين يجتمعان فرض لان
ان المسافة ينقسم الى متقدم ومتاخر في الوضع يجتمعان معا في الوجود وجهة الزمان جهة
التقدم والتاخر اللذين يجتمعان فانها جهة المسافة والزمان ليس كمية الحركة من جهة
المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فانها جهة النقصان
قال الشيخ في الشفاء التقدم والتاخر في الحركة يا معان اما التقدم والتاخر في المسافة او التقدم
والتاخر في الزمان فكان المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر انقسمت الحركة بحسب ذلك في الاقسام
الى متقدم ومتاخر بحسب ذلك ايضا حتى ان المتقدم من الحركة هو ما في المتقدم من المسافة

وانما لحصل التمايز
ما لحصل ...
بين المسافة والزمان
مم

او الزمان لكن المتقدم والمتاخر من المسافة يجتمعان معا في الوجود ومن الحركة والزمان
لا يجتمعان فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصة من جهة ماهيها اي التقدم والتاخر للحركة
لا من جهة ما هي للمسافة وتلك الخاصية كونهما لا يجتمعان فيكونان اي يكون المتقدم والمتاخر
معدودين بالحركة فاما بعد المتقدم والمتاخر بحسب اجزاء الحركة حتى ان الحركة اذا اجزاء
فيها كانت اكثر كان عدد المتقدم والمتاخر اكثر واذا كانت اقل كانت عددهما اقل
فعدد الاجزاء المتقدمة والمتاخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا انفصلت كان
مقدارها الزمان فالزمان عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر بعد الانقسام
الزمان وهذه النكتة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم والتاخر
في المسافة لا في الزمان لئلا يلزم الدور بخلاف ما في الاشارات فانه قال من جهة التقدم
والتاخر اللذين لا يجتمعان وليس هذا الا التقدم والتاخر الزمانيين فهو مستلزم
للدور فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشفا   يريد بيان كون كل حادث
مسبوقا بموضوع او مادة الحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد او ممتنعا
ان يوجد والممتنع ان يوجد لا يوجد ولو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده
ممكن ان يوجد فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة
معللة بامكان الوجود وعدم القادر بعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس
القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشيء في نفسه وكونه مقدورا
بالقياس الى القادر لا يقال يعني ان الامكان امر اضافي وهو هنا في القول بانه امر
للشيء في نفسه لانا نقول المراد ان الامكان امر للشيء لا بالقياس الى القادر فيكون
مغايرا لكونه مقدورا وح اما ان يكون جوهرا لا في موضوع او عرضا في موضوع
والاول باطل لانه امر اضافي والامور الاضافية لا يكون جواهر فهو اذن عرض
موجود في محل ان قيس اليه فهو موضوع له وان قيس الى الحادث فهو مادة له ان كان
صورة

وموضوع ان كان عرضا فقد بان ان كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم وهو قوة
الوجود ومادة وهي موضوع تلك القوة ولا يخفى عليك ان تلك المقدمة القايلة بان الامكان
ليس نفس القدرة لو حذفت من البين لتم البيان دونها الا انه لما كانت القدرة سابقة
على وجود الحادث كما ان الامكان سابق عليه فربما ذهب الوهم الى انه هي فاوردت
تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان وكان سايلا يقول المراد بهذا الامكان
اما الامكان الاستعدادي واما الامكان الذاتي فان كان الاول فلا نسلم ان كل حادث
قبل حدوثه ممكن الوجود قوله لان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممكن الوجود او ممتنع
الوجود قلنا نمنع الحصر وهو ظاهر وان كان الثاني فلا نسلم احتياجه الى محل غير الممكن بل
من المحال ان يقوم بغير الممكن والامكان الممكن في نفسه غير ممكن اجاب عنه بقوله
واعلم ان كل امكان وهو تفصيل ذكره الشيخ في الشفا وتقريره ان المراد هو الامكان
الذاتي وهو يحتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود
والوجود اما بالذات او بالعرض والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود
بالعرض هو كون الشيء شيئا اخر كوجود الجسم ابيض فالممكن ان يوجد اما ممكن ان يوجد
شيئا آخر او ممكن ان يوجد في نفسه فان كان ممكن ان يوجد شيئا آخر فلا بد من وجود
ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر ~~ويمكن ان يوجد~~ كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض
لان الامكان هنا اضافة الى وجود الابيض وهو وجود للجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا
آخر وهكذا اما يقال الجسم يمكن ان يوجد له البياض فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا
آخر هو ابيض والعرض من قوله فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس
الى صيرورته موجودا اخر التعبير عن معنى الوجود بالعرض بعبارتين متغايرتين في المعنى
فان احديهما ان الوجود بالعرض هو ان يوجد للشيء شيء آخر وثانيهما ان يوجد الشيء
شيئا آخر ولا شك انه متى وجد شيء لشيء يصير بحسب وجوده له شيئا آخر وبالعكس وكما

يقال

وكما يقال انها يمكن ان يصير هواء فان الامكان فيها بالقياس الى وجود الهوائية للمادة
المائية وهو وجود لها بالعرض وكما يقال المادة يمكن ان يكون موجودة بالفعل اي يمكن
ان يوجد لها الصورة فالامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة الذي هو وجود
للمادة بالعرض لا وجودها في نفسه فهذه الامكانات تستدعي شيئا حتى يمكن ان يوجد شيئا آخر
او يوجد له شيء آخر وهو موضوع موجود معها هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض
واما الممكن ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان موجودا في غيره او مع غيره واما بحيث
متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره فان كان بحيث متى وجد كان قايما بغيره
او مع غيره فهذا الممكن ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه اذا كان موجودا لا
يوجد الا في غيره او مع غيره فلما امكن ان يوجد قبل حدوثه امكن ان يوجد قبل حدوثه قايما
بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد قايما بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير ضرورة
ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه به او معه فيكون ذلك الغير موجودا مع امكان
وجوده وهو موضوعه وقوله ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء انما يصح في الحادث
الذي يوجد في شيء واما الذي يوجد مع الشيء فموضوعه ليس حامل وجوده لان موضوعه
ذلك الشيء وهو ليس بحامل وجوده وان كان بحيث متى وجد كان قايما بذاته من غير تعلق
بالغير امتنع ان يكون حادثا اذ لو كان حادثا لكان له قبل حدوثه امكان وجود ليس
بعرض والامكان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا بموضوع يتعلق به امكانه والتقدير
ان لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات فيلزم ان يكون امكان وجوده
جوهرا قايما بذاته لكنه مضاف ولا شيء من المضاف بجوهر فهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد
او يكون موجودا دائما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث اما امكان وجوده بالعرض
وهو امكان وجوده شيئا بشيء او امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود شيء في شيء
او مع شيء واياما كان فهو محتاج الى موضوع موجود معه وبالتفصيل الاشياء الحادثة اما

اعراض او صور او مركبات او نفوس الى موضوع موجود معه وبالتفصيل الاشياء الى
والاعراض والصور امكان وجودهما هو امكان وجودهما في جسم او مادة وامكان
وجود المركبات هو امكان وجود صورها في موادها واما النفوس فامكان وجودها
متعلق بما يصلح ان يكون آلة لها في الاستكمال وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع
يوجد معها وهو المطلوب وانت بادنى تامل تعلم ان القسم الاول يرجع الى القسم الثاني وبالعكس
فيكفي احدهما في البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانات التي هي قبل وجود الحوادث
امكانات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان امكان وجود النفس مثلا بالقياس الى الهيولى
الاولى ابعد وبالقياس الى العناصر بعيد والى المعادن فيه قرب والى النطفة اقرب
ثم الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون امكانا
ذاتيا اجاب بقوله وامكانات هذه الاشياء وتحرير الجواب انه قد ظهر ان كل
واحد من هذه الامكانات هو امكان وجود شيء في شيء او معه وله اعتباران
من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة يختلف
قربا وبعدا ويكون قول الامكان على مراتبها بحسب التشكيك للاختلاف بالقرب والبعد
ولا شك ان ذلك لا يكون الا بحسب اختلاف الاستعدادات المتعاقبة على ذلك
الموضوع فالامكان الذاتي ايضا يختلف من حيث تعلقه وثانيهما من حيث هو
في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية الممكن بالقياس الى وجودها لا يختلف
اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت ان عدم اختلاف امكان الممكن بالنظر
الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجود موضوعه بقي على الاستدلال منع وهو
وهو انا لا نسلم ان الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان امكان وجوده
اما جوهرا او عرضا وانما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع
وجوابه انه لما ثبت ان هذا الامكان هو امكان وجود شيء في شيء فلا يخ

فهو بعيد والى مادة النبات منه

اما

اما ان يكون موجودا في الخارج او هو ممنوع لا يكون واياما كان يحتاج الى موضوع موجود
في الخارج اما اذا كان موجودا فظاهر واما اذا لم يكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجي
من حيث تعلقه به يستدعي وجوده في الخارج كما في بحث التقدم والتأخر وهذا الجواب
وان كان يفيد الشارح في دفع الاشكالات الامام اليه لكنه لا يتم في التعليل لان المنع يتعلق
الى مقام آخر وهو انا لا نسلم ان الحادث له قبل وجوده امكان وجود شيء في شيء وانما يكون
كذلك لو كان كل حادث لا يوجد الا في شيء وبيانه كما ذكر يتوقف على كون الامكان اما جوهرا
او عرضا وهو اول المسئلة لا يقال كل حادث فهو موجود في شيء او مع شيء لان ما لا يوجد
كذلك لا يكون حادثا والا امكن وجوده قبل حدوثه لكن متى وجد لا يوجد الا جوهرا قائما
بذاته وانما يمكن قبل وجوده جوهرا قائما بذاته لو كان موجودا ضرورة انه لو لم يكن موجودا
لامتنع ان يكون جوهرا قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا هف واذا ثبت
ان كل حادث لا يوجد الا في شيء او مع شيء فلا يكون امكانه الا امكان وجود شيء في شيء او معه
وهو المقصود ولانا نقول الممتنع هو ان يكون بشرط العدم لا في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا
قائما بذاته قبل وجوده وان لم يمكن ان يكون بشرط ان يكون قبل وجوده وهذا المنع وارد على الشق
الاول ايضا فان الممتنع هو القيام بالغير بشرط عدمه لا في وقته فيمكن ان يوجد الغير ويقوم به قال الشيخ
في الشفاء لما ثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لابد ان يكون
امرا موجودا فانه لو لم يكن موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن
الوجود هف وفيه نظر لانا نقول لا نم ان امكان الوجود لو لم يكن موجودا لم يكن الحادث ممكن
الوجود وانما يكون كذلك لو لزم من انتفاء هذا المحمول انتفاء الحمل الخارجي وهو ممنوع فان العمى ليس بموجود
في الخارج وزيد اعمى في الخارج والاولى ان يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادي
بان يقال لا شك في امكان الحادث فامكانه اما ان يكون كافيا في فيضان وجوده عن
المبدأ اولا فان كان كافيا لزم قدم الحادث هف وان لم يكن توقف فيضانه على شرط

فذلك الشرط اما ان يكون دائما او محدثا لا سبيل الى الاول والا لزم قدم الحادث والشرط الحادث
يتوقف ايضا على شرط آخر محدث وهكذا الى غير النهاية ثم توقف وجود الحادث اما ان يتوقف
على وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو محال والا لزم التسلسل في امور موجودة مترتبة
او على عدمها فاما ان يكون مطلق العدم وهو ايضا محال والا لزم قدم الحادث او عدمها
اللاحق وكل شرط يكون معدا الا انا لا نعني بالمعد الا ما يكون الشيء موقوفا على عدمه اللاحق
ككون الجسم في اوساط الاحيان فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاحيان لا مع ان الكون
في المنتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط والا لزم كون الجسم في مكانين معا وموجه
بل المعنى انه يكون في الوسط وسلامه لكونه فيه حتى يمكن ان يكون في المنتهى فهذه الشروط
المتسلسلة كلما تعاقبت يقرب وجود الحادث الى افاضة العلة فلا بد ان يحدث بحسب
حدوث شروط شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد العلة فتلك الحالة المقربة لا يكون
قائمة بالحادث لانه ليس بموجود بعد بل بموجود آخر وذلك الموجود اما ان يكون له تعلق
بذلك الحادث اولا والثاني ضروري البطلان فتعين الاول وهو الذي سميت مادة وتلك الحالة المقربة
امكانا استعداديا وسبيل بعض العلماء لم يزول الاستعداد لنا عند حصول الوجودات
فقال الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد التام فلا يزول ومع هذا النطفة فانه
اذا حصل لها الاستعدادات يكون علقة وجب ان يزول عنها استعدادات النطفة
فانه لو لم يزل عنها الاستعداد صورة النطفة لم يزل عنها صورة النطفة بناء على ان افاضة
بحسب الاستعداد فعند حصول الاستعداد صورة العلقة فاضت عليها صورتها فكان الاستعدادها
باقيا معها اذا حصل لها الاستعداد المضغية زال هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها
وعلى هذا حتى ينتهى الى الاستعداد التام للانسانية قلت انهم قالوا كل صورة سابقة
فهي معدة اللاحقة فالنطفة ما لم ما لم تتصور تصور علقة في الاطوار لم تتصور بالصورة
الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة لا تجتمع مع اللاحقة ولما كانت الصورة السابقة هي

الموجبة لاستعداد اللاحقة فاذا انتفت يجب انتفاء الاستعداد اللاحقة بالضرورة قال
الصورة السابقة موجبة لاستعداد اللاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتواردت عليها
الحركات الفلكية والاوضاع تحصل بواسطتها الهيولى حالة هي استعداد الصورة اللاحقة
وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل في الاستعداد اولا فان لم يكن لها دخل
اصلا لم يكن معدة وان كان لها دخل لزم انتفاؤه بانتفائها والتحقيق ان الاستعداد
مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق والثاني كيفية مقربة للمعلول الى افاضة العلة
فالاستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعا واما الكيفية المقربة فهي منتفية عند الحدوث
لما حقق ومن محققي هذا الفن من كلمة يقول ان للمعد عدمين عدم سابق وعدم
لاحق كما ان لزيد مثلا عدمين عدم سابق ازلي وعدم لاحق اذا مات فالمعلول
يتوقف على عدم المعد اللاحق والشرط قسمان شرط معد وهو الا يجتمع المعلول والاعداد
بالفارسية اماده كردانيدن يعني ماده را از جهت تاثير مؤثر آماده ميكردانيد ولا شك
ان المعد يقرب الى الوجود فان امس مقرب لليوم فلو لم يوجد لم يوجد اليوم فالمعد يحدث
في المادة كيفية استعدادية لكنها لا تبقى الى المعلول حتى اذا وجد المعلول تنتفي الكيفية الاستعدادية
وانما اطنبنا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة لانه مشار الاوهام
ومزلة الاقدام   ظهر منه ان قول الفاضل الشارح قال الامام الشارح القول بان
الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف
فلا يصح عليه بالامكان او بغيره فان قبل الحادث قبل وجوده اما نفي محض اولا وايا ما كان
فما ذكرتموه ساقطا اما اذا لم يكن نفيا محضا فظاهر واما اذا كان فلانه صح الحكم عليه
لكونه نفيا محضا اجاب بان الحكم عليه بالنفي بضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق
فقبل وجود الحادث ليس هناك شيء اصلا فلا يصح الحكم عليه ضرورة ان الحكم يستدعي محكوما عليه
واذا لم يكن هناك محكوم عليه استحال الحكم قطعا ثم عارضه بان الحادث قبل وجوده مقدور للقادر

الحكم م

ومتميز عن غيره لكونه نفيا محضا وعارض هذه المعارضة بان الممتنع متميز عن الممكن مع انه نفي
محض وهو نقض اجمالي سماه الامام في تسميه معارضة وجوابه ان الحكم على المعدومات انما لا يصح
بالامور الخارجية واما بالاعتبارات الاصلية كالامكان والامتناع فصحيح فمنشأ الغلط
ههنا عدم الفرق بين الخارجيات والاعتباريات ونقول ايضا ان اردتم بقولكم الحادث
قبل وجوده نفي محض انه ليس في العقل فهو ممنوع وان اردتم به انه كذلك
في الخارج فمسلم ولكن لا نسلم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان ح وهو ظاهر ثم قال لم قلتم بان الامكان
امر موجود ومما يدل عليه انه ليس بموجود وجودا اصلا انه لو كان موجودا لكان اما واجبا
او ممكنا وهما باطلان وجوابه ان امكان الحادث امر اعتباري في نفسه متعلق بشيء خارجي
فانه اعتباران احدهما من حيث انه متعلق بخارجي وهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج
الا انه يدل على وجود ذلك الخارجي كما ان الاعدام كالعمى امور اعتبارية لكنها من حيث
تعلقها بموجودات خارجية تستدعي وجود معروضاتها وقوله وهو امكان بل
امكان وجود في الخارج مستدرك بل لا معنى لقوله هو امكان بل امكان وجود في الخارج
مستدرك بل لا معنى لقوله هو امكان اذ تقرير الكلام ههنا ان الامكان من حيث تعلقه بشيء
خارجي ليس بموجود هو امكان ومن البين ان لا طائل تحته والمراد ان لا وجود في الخارج
هو امكان وان كان امكان وجوده في الخارج وهذا ماخوذ من قول الامام حيث
قال صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج بل بامكان الوجود في الخارج
كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج لكن هذا المعنى لا تعلق
تحته تعلق الامكان بالشيء الخارجي فانا اذا نظرنا الى امكان وجود الشيء مطلقا
كان امكان موجود في الخارج وليس بموجود في الخارج وثانيهما من حيث ذاته
وانه امر اعتباري في نفسه شيء من الاشياء قائم بالعقل وهذا الاعتبار موجود
في الخارج لانه موجود في موجود خارجي هو العقل اذا اعتبر وجوده ونسبته الى

ماهيته

الى ماهيته معروض له امكان آخر لكن لا تسلسل لانقطاع الاعتبار لانتفاء الامور الاعتبارية
ان طابقت الخارج عاد اشكال في انها اما واجبة او ممكنة والا فحصولها في العقل جهل
لانا نقول لا نسلم انها ان لم تطابق الخارج يكون حصولها جهلا وانما يكون حصولها
جهلا لو كان حصولها في العقل على انها صور الامور خارجية وليس كذلك بل حصولها
في العقل على انها احكام موجودات في الخارج اي عوارض وصفات للموجودات
الخارجية من حيث انها في العقل والعوارض العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة
في الخارج من حيث انها محكوم عليها اي من حيث انها اشياء وموجودات في العقل من شانها
ان يحكم عليها بشيء او توصف بشيء والحاصل ان الامور الاعتبارية لها حيثيتان من حيث انها صفات
للموجودات ومن حيث انها اشياء من شانها ان توصف وهي بهذه الحيثية موجودة
في الخارج لوجود العقل في الخارج ولا يستراب في ان قوله واحكام الموجودات الآخر
زائد او خارج في جواب السؤال بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية حينئذ توجد
اما ان يكون موجودة في الخارج او في العقل وايا ما كان يلزم ان يكون موجودة في الخارج
اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان العقل موجود في الخارج والموجود
في الموجود في الخارج موجود في الخارج على ان هذا شبهة ركيكة لا يليق خطورها على
ادنى مسكة فان معنى انه موجود في العقل انه موجود وجودا غير اصيل ومعنى ان العقل موجود
في الخارج انه موجود وجودا اصيلا والموجود الغير الاصيل اذا وجد في الموجود الاصيل
لا يلزم ان يكون اصيلا ومكانه بصور الخارج مكانا للعقل والعقل مكانا لللام الاعتبارية
فان الموجود في مكان موجود في مكان آخر يكون موجودا في ذلك المكان وهو غلط بين
ومن العجب ان شيئا يكون موجودا في الخارج باعتبار معدوما في الخارج باعتبار نعم الونا ورهما
بلى والجوار قد يعتري حينئذ معدوما بينهما ان الامكان لو كان موجودا لكان اما حالا في الحادث
قبل وجوده او غيره وجوابه انه قد تبين ان امكان الحادث هو امكان شيء في شيء فلا اعتبار له

احدهما انه امكان في ذلك الان وثانيهما انه امكان شيء فبالاعتبار الاول عرض من اعراض
ذلك الشيء حاصل فيه وبالاعتبار الثاني اضافة للشيء بالقياس الى وجوده فكونه نعتا للشيء بهذا
الاعتبار لا ينافي حصوله في غيره بالاعتبار الاول وثالثها ان الامكان اضافة بين الماهية
والوجود فلو كان موجودا لم يتحقق الا بعد ثبوت الماهية والوجود فيلزم تقدم الوجود
على الامكان وجوابه ان الامكان وان كان اعتباريا لا يستدعي تحقق المضافين الا في العقل
لكنهما متعلقان بامر خارجي فيكون موضوعاته موجودا في الخارج كما تقدم في بحث
المتقدم واعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة لان المطلوب من الدليل كون الامكان
غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتباري فلا يصلح للجواب اللهم الا
ان يوجه الاسولة بان يقال لو كان الامكان معدوما لم يستدع محلا خارجيا لكن اللازم
حق بتلك الوجوه الثلثة فالتالي مثله وح يمكن الجواب بمنع الملازمة ويكفي ان يقال في سند المنع
ان الامكان وان كان معدوما في الخارج الا انه متعلق بامر خارجي فهو يستدعيه ويستغني
عن ذلك الاطناب لكن الامام لم يورد الاسولة كذلك ووجه كلام الشيخ بان الحادث
قبل حدوثه ممكن الوجود فالامكان لها اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا والثاني باطل
لانه لا فرق بين عدم الامكان والامكان العدمي فان التفرقة والامتياز بين الامور العدمية
لا يحصل الا عند اختصاص كل منها بخاصية بها يمتاز عن الآخر ولا معنى للوجودي الا ذاك
فاما تعلب المعدوم موجودا وهو مح فتعين ان يكون الامكان امرا ثبوتيا فاما ان يكون
جوهرا وهو مح لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قايما بنفسه واما ان يكون
عارضا فلا بد له من محل ثم قال بعد القدح في امكان الحادث قبل وجوده لم لا يجوز ان الامكان
امر وجودي بل عدمي للوجوه المذكورة ثم ماذكره من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان
المعدوم منقوض بالامتناع للفرق بين سلب الامتناع والامتناع المعدوم ولانا نعلم بالضرورة
امتياز بعض العدمات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط

وعدمها

وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط هذا محصل كلام الامام في هذا المقام ومن المكشوف
البين ان لا توجيه لاجوبة الشارح عن هذا الكلام اصلا على ان الامام خالف ترتيب البحث
في تقديم المعارضة على النقض وعن منع الدليل بعد تسليمه ثم قال لو استدعى امكان الوجود موضوعا
موجودا لكان كل ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون العقول والنفوس متعلقة بموضوع وجوابه
انه فرق بين امكان الحادث وامكان القديم ليس الا امكان وجود غير متعلق الا بماهيته بالقياس
الى وجوده فان قيس الى ماهيته كان في العقل كعرض في موضوع وان قيس الى وجوده كان
كاضافة الى مضاف اليه اما الصغرى فلان الاولوية ان حصلت فلا يخلو اما ان يكون حصولها
مع الحادث بالزمان او قبل الحادث بالزمان والاول باطل لان الكلام في حدوث
تلك الاولوية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقف حدوث تلك الاولوية على حدوث
اولوية اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا والثاني ايضا باطل
لان التوقف ح اما على وجودها فيكون حصولها معه لا سابقا عليه او على عدمها وعدمها
حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث
قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول عدمها في الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية لو ثبتت
فلا يفتقر الى العلة كما في الامكان اجاب بان الوجوب متحقق فضلا عن الاولوية لان وجود
كل ممكن مسبوق بوجوب كما انه ملحوق بوجوب لانه ما لم يجب وجوده عن الفاعل لم يصدر عنه
والا لزم التخصيص بلا مخصص اذ نسبته ح بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية ويجب ان يكون له
ايضاح ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث
ووجود الحادث لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لا مطلقا والا لزم قدم الحادث
بل على عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة ففي هذا الكلام اشار الى دفعهما
اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية واما المعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث يتوقف
على عدم الاولوية ولا محذور لتوقفه على العدم اللاحق لا مطلقا وعدم ايضا كون وجود
الحادث

في عدمها

اولى اما ان يستلزم وجود الاولوية او لا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى سواء التزام الا
مبنى على عدمها وان لم يستلزم لم يتم المعارضة فى الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية ان لا يكون
اولى كما لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيد اعمى واعلم ان تأخر الشيء عن غيره يقال لخمسة معان
اقول التأخر مقول بالاشتراك على خمسة معان والذى يضبطها ان يقال المتأخر اما ان يجامع المتقدم
فى الوجود او لا يجامعه فان لم يجامعه فهو التأخر بالزمان وان جامعه فاما ان يكون بينه وبين المتقدم
ترتب باعتبار المعتبر واخذ الاخذ او لا يكون كذلك فان كان بحسب الاعتبار فهو التأخر بالرتبة
او التأخر بالوضع وهو اما بحسب المكان كما فى صفوف المجلس او غيره كالاجناس مع الانواع اذا
اخذنا من طرف النوع او اخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالمتأخر اما
ان لا يحتاج الى المتقدم وهو التأخر بالشرف او يحتاج بالذات فاما ان يكون المتقدم علة
تامة للمتأخر وهو التأخر بالعلية او لا وهو التأخر بالطبع وربما يقال للمعنى المشترك بين التأخر بالطبع
ونحو التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات فيكون كل من التأخر بالطبع والتأخر بالذات
مقولا بالاشتراك على معنيين عامة وخاص والمتقدم والمتأخر بالعلية متلازمان وجودا وعدما
الا ان المعلول تابع فيهما للعلة والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود من غير انعكاس هكذا
ذكره الشارح وعندى ان العلة التامة ليست معتبرة فى التأخر بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية
وفى مثاله حركة اليد وحركة فان حركة ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على الالة
وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها ح لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتأخر كما فى الطبع وقد
اطلق اسم التأخر بالذات فى بيان الحدوث الذاتى على التأخر بالطبع حيث جعل ما
بالذات اقدم بالذات مما بالغير ولست ارى هذا التفسير مطابقا للالفاظ
الكتاب لان وصول الحصول الى المتقدم يشعر بان له علة يصل الحصول منها اليه وكذا
المرور عليه يدل على ما هو المرور وايضا الضمير فى بعلته لو رجع الى الوجود على ما قرره
الامام لكان تقدير الكلام ان المعلول لا يتوسط بين الوجود والعلة فى الوجود ودون

الظاهر

ومن الظاهر ان قوله فى الوجود على هذا حشو لا معنى له وعلى اى وجه فسر الكلام الشيخ فزيادة
كثرة اذ يكفى فى البيان ان يقال اذا كان وجود هذا عن آخر فلا يستحق هذا الوجود الا بعد وجود
تقدم وباقى الكلام لا طائل تحته وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتى اقول المناسب
ان كان ايراد المثال للتأخر الذاتى اما اولا فلان الكلام فى اقسام التأخر واما ثانيا فليطابق
قوله فهذه بعدية بالذات وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل اقول حمل كلام
الشيخ ههنا على حجتين على ثبوت التقدم بالعلية اما الحجة الاولى فهى ان الشيء اذا كان علة للآخر استحال
حصول الوجود الى المعلول الا بعد وصوله اليها ومروره عليها واما الثانية فلانه يقال حركت
يدى فتحرك المفتاح او ثم تحرك فذلك يدل على التقدم ثم قال الاول ضعيف لان قوله الوجود
بالعلة ويوصلها المعلول كلام مجازى فان اراد به ان المعلول متقدم بمعنى انه لا ينفك بالعدم

العلة موثر

وان اراد شيئا آخر فلابد من تصويره والتمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك لانا
نقول لا نعلم انهم تصوروا من ذلك التأثر او غيره وجوابه الشارح ظاهر وتقريره ان حال
الشيء الذى يكون بحسب ذاته ترتيب مقدمات ان يقال العدم او اللاوجود حال
للممكن بحسب الذات والوجود حاله بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير بالذات فيكون
وجوده مسبوقا بلا وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتى ههنا ثلث مقدمات اما ان العدم
او اللاوجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان يقاس الى الخارج او يقاس الى العقل فان قيس
الى الخارج فاما ان يكون فى الخارج مع وجود علته او مع لا وجود العلة فان لم يكن مع وجود علته
فى الخارج يكون معدوما اذ لو كان موجودا لكان مع وجود علته فالممكن بدون الغير فى الخارج
معدوم يستحق العدم وان قيس الى العقل فاما ان يعتبر مع وجود علته او يعتبر مع عدم علته
او لا يعتبر مع شيء منهما فان لم يعتبر مع شيء منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان
موجودا لكان مع اعتبار وجود العلة ولو كان معدوما لكان مع اعتبار عدم العلة فالحاصل
الذى للممكن اذا لم يكن مع الغير العدم او اللاوجود ~~باعتبار الوجود العلة~~ ولو كان معدوما ولا معنى

ما لحال الذاتی الا ما یکون للشیء بلا غیر فان قلت اللازم ان الممکن لو لم یعتبره العقل مع وجود علة
او عدمها لا یکون موجودا فان عدم اعتبار العقل لا یستلزم العدم فربما لا یعتبر العقل وجود
العلة ویکون الممکن موجودا فنقول المراد انه لا یکون موجودا ولا معدوما عند العقل
فان العقل انما یعتبر وجود الممکن باعتبار وجود علة وعدمه باعتبار عدم علة فاذا قطع
النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممکن وعدمه وقد اشار الشارح الی هذا
فی آخر الفصل بقوله وتقریر النفی ان تجرد الماهیة عن اعتبار الوجود لها قبل وجودها بالذات
فقط باعتبار الوجود حتی لا یسبق الوهم الی ان اللاوجود فی نفس الامر واما ان الوجود حال
للممکن وبحسب الغیر فملحوظ واما انها بالذات اقدم مما بالغیر فلان رفع ما بالذات یستلزم رفع
الذات ورفع الذات یستلزم رفع ما بالغیر فیکون رفع ما بالذات مقتضیا لرفع ما بالغیر
دون العکس ولا نعنی بالتقدم الطبیعی الا هذا المعنی قال الامام لا شک ان الممکن اذا کان منفردا
عن الغیر یکون معدوما مستحقا للعدم لکن هذا الاستحقاق لیس للممکن بالذات والا لکان ممتنعا
لا ممکنا نعم الممکن لا یستحق الوجود لذاته وهو لا یستلزم ان الممکن یستحق اللاوجود لذاته
فیفرق ما بین استحقاق الوجود واستحقاق العدم والمغالطة انما هی فی لفظ الانفراد عن الغیر
فان المراد به اما عدم اعتبار الغیر او اعتبار عدم الغیر فان کان المراد عدم اعتبار الغیر فلا یکون
الممکن بحیث لو انفرد استحق العدم واللاوجود بل فی هذه الحالة لا یستحق العدم واللاوجود والا
لکان ممتنعا وان کان المراد عدم اعتبار الغیر فنسلم ان الممکن لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود
لکن هذا الاستحقاق لیس للممکن لذاته بل للعدم العلة وهو معنی قوله فلا یکون الانفراد انفرادا وجوابه
ان الشیخ لم یقل ان الممکن لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود بل ما للممکن لو انفرد لا یستحق العدم
او لا یکون له وجود وقوله لا یکون له وجود لیس عطفا علی العدم حتی یکون معناه استحق
العدم او اللاوجود ویرد السؤال والا لکانت الجملة معطوفة علی المفرد بل هو عطف
علی قوله استحق العدم ومعناه سلب استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود وقد صرح

الشارح

تکرره

یقتضی

الشارح بهذا المعنی فی قوله واما لا استحقاق اللاوجود بحسب العقل فلم یستحق العدم ولا الوجود
فالملازمة علی احد الامرین ان الممکن اذا انفرد عن الغیر اذا استحق العدم او لا یستحق الوجود واحدهما لازم
لان الممکن اما فی العقل او فی الخارج فان کان فی العقل فاما مع اعتبار وجود العلة او مع اعتبار عدمها
او لا مع اعتبار شیء منهما ولا شک ان وجود العلة غیر الممکن وعدم العلة ایضا غیره فی العقل فالانفراد
عن الغیر هاهنا هو ان لا یکون مع وجود العلة وهو فی هذه الحال مستحق للعدم فقوله لم یکن بین القسمین
الاخیرین فرق فانه ان اوهم ان الممکن بحسب الخارج علی ثلاثة اقسام مع وجود العلة ومع عدمها فقط
ظهر ان الممکن اذا انفرد عن الغیر فاما ان یستحق العدم ان کان بالقیاس الی الخارج او لا یستحق الوجود
ان کان بالقیاس الی العقل وعلیه ان استحقاق العدم للممکن لیس بحسب الذات لکن لا شک
فی ان عدم استحقاق الوجود بالذات واحد الامرین لازم وهو المطلوب هذا نهایة تقریر الکلام فی هذا
المقام وفیه نظر من وجوه احدها ان استحقاق العدم اذا لم یکن ذاتیا للممکن لم یکن له دخل فی
الاستدلال بل یکفی ان یقال الممکن بالنظر الی ذاته لا یستحق الوجود بحسب ذاته فیکون عدم استحقاق الوجود
مقدما علی استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتی فما ذکر الا اطناب ثانیها ان الحدوث کون وجود
الشیء متاخرا عن عدمه حتی ان هذا التاخر ان کان بالزمان کان زمانیا وان کان بالذات کان ذاتیا
وتاخر الوجود عن الاستحقاق الوجود لا یستلزم تاخره عن العدم اللهم الا ان یصطلح علی ان
الحدوث الذاتی هذا المعنی لکنه مخالف لما سبق وثالثها انه لا یلزم من کون الشیء بحیث لو ارتفع
ارتفع شیء آخر دون العکس فان اللازم اذا کان صفة للملزوم متاخر عنه بالطبع مع انه یرتفع
الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العکس بل لا یرتفع شیء آخر دون العکس یکون متاخرا عنه
وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع الذات الا انه لیس لارتفاعه فلا یلزم تقدمه علی ما بالغیر
والحاصل ان ما اعتبر فی التقدم الطبیعی ان یکون المتقدم بحیث یحتاج الیه المتاخر واحتیاج
ما بالغیر الی ما بالذات غیر لازم   ورابعها انه علی ان المعلول لا یتخلف عن علته
التامة لقائل ان یقول امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فی قوة وجوب حصول المعلول عنه

لارتفاع م

حصول العلة التامة وقد ظهر من هذه القضية في الفصل الآتي بالاشارة وعن تلك القضية في هذا
الفصل بالتنبيه فان كانت برهانية فكيف صارت ههنا تنبيهية وان كانت (؟) فكيف صارت ثمة معبرا
عنها بالاشارة وجوابه انه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل الا مجرد الدعوى
فلذلك عبر عنها ههنا بالتنبيه وثمة بالاشارة والمنسوب اليه اما او هي اي التنبيه اما
بالى ادم فيقال ادمي بالقصر والفتح واما الى دم فيقال آدمي بالمد والكسر وهو خطاب يوجب
رد البحث الى الواحد النبيه عنه واشارة في الفصل حكمان احدهما ان الممكن لا يترجح
احد طرفيه على الآخر الا بسبب والتنبيه عليه وثانيهما ان السبب في سببيته واجب اي السبب اذا كان
تاما يجب حصول المسبب عنه والاشارة اليه وذلك لان المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة
كان صدوره عنها ممكنا اذ لا وجه للامتناع فلا بد له من سبب آخر لا الى نهاية وايضا لا يكون
ما فرض علة تامة لا يقال لم لا يجوز ان يصير وجود المعلول بحسب العلة اولى من العدم ولم ينته
حد الوجوب لانا نقول المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع لا صدوره عنه فقد وجب وان لم يمتنع
كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى ورجح احد
صدوره عنه ان لم يتوقف على امر آخر كان ترجيحا لا حد طرفي الممكن المتساوي على الآخر
لا لمرجح وهو محال وان توقف لم تكن العلة تامة هذا خلف ومن فوايد الامام ان الغرض من هذا
البحث التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة في موثرية الباري تعالى في العالم اما ان يكون
ازليا او لا يكون والثاني باطل لانه لو كان شيء منها حادثا لافتقر الى المؤثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل
فتعين ان يكون الامور المعتبرة في موثرية الباري الله تعالى في العالم ازلية فيكون العالم ازليا لوجوب
ترتب الاثر على العلة التامة ولا محلص عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح
والترجيح بلا مرجح ويجوز الاول قوله مفهوم ان علة العلة بحيث يصدر عنها الكون
الشيء بحيث يصدر عنها اعم كونه بحيث يصدر عنه ب فهما تا الحيثيتان ان قومتا او قوم احدهما
لزم التركيب والا لزم اتصافه بصفتين في الخارج فتعدد الصادر يستلزم التركيب او تعدد الصفات

مسئلة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

في الخارج

في الخارج فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه ولا تعدد جهات وصفات في الخارج يستحيل عنه غير
الواحد هذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح من التقدير والشيخ والاشكال عليه الا ان يقال ان اريد تغاير الحيثيتين
تغايرهما في الخارج فهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون آ في الخارج من حيث يجب عنه ب وان اريد تغايرهما
في العقل فلم انه يستلزم تغاير حقيقتهما في الخارج وهو بحث والجواب ان المؤثر ما لم يكن له خصوصية
الى بالقياس الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والعلم به ضروري
الى ذلك الاثر وقد عبر الشارح عنها بالصدور وغيره الاضافي واشار الى هذا التفصيل آخر الفصل
حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة واقلها ارادة تلك
الحركة فانها حالة خارجة مخصوصة بها فكذا ساير العلل التي عليها لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة
الا اذا كان مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى آخر فيما يوضح هذا ان كل ممكن مسبوق
بوجوب وهو وجوب صدوره عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن المبدا الاول اما لذاته او لغيره فان كان
لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات
حصول شيئين هذا خلاصة الكلام في هذا المقام واما تقرير ما ذكره الشيخ فهو ان الحيثيتين ان قومتا لزم
التركيب وان لزمتا يكون ذلك الواحد علة لهما لان الملزوم علة للازم وح يكون علة لاحدهما بغير علة للاخرى
فيلزم التسلسل او ينتهي الى التركيب ويرد عليه انا لا نم انهما يحتاجان الى علة وانما يحتاجان الى علة لو كانتا وجوديتين
وهو ممنوع سلمناه لكن لا نم ان الملزوم يجب ان يكون علة للازم فان قلت اللازم اذا كان خارجا عن الشيء
عارضا له لم يكن جزءا ان يكون موجودا فيه معلولا منفعل صفته العلة انما يجب تحققهما في العلة اتفاقا عليه لا في
كل علة من المنع الاول يندفع بما ذكرنا وكذا المنع الثاني لان الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى ولا بد وان
يكون علة لهما ومنع العامة وان كانت كلية مطردة عنده في جميع الصور والمسايل الا ان المعلل
ربما يفرض الكلي في صورة ويستدل عليه ولا يعارفه ولا سيما اذا كان الاعم واضح والمقصود
زيادة الوضوح واليه اشار الشارح بقوله لزيادة الوضوح قال وذلك لان الى آخره
وعلى هذا يكون قوله وكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم للحقيقة

وجوب م

ليس على الاطلاق بل المراد فانه اذا كان علة للوازمه وهذا القيد انما يستفاد من خصوص الدلالة بانه تعالى
وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق الجنسان اما ان يكون احدهما مقوما او لا بل يكون كل منهما خارجا
والاول يقتضي التركيب خالتركيب لانه قيد على كونهما مقومين والشارح بينه من ما خلا فسره وهو انه
لو كان احدهما مقوما والاخرى خارجا لكان حسبه المقوم غير حينئذ الاستلزام فلا بد ان يكون الجنسية
الاستلزام مبدا اذا كان خارجا عاد الكلام فيه الى ان ينتهي الى انه مقوم والمراد بذكر اللازم في قوله حينئذ
استلزامه لكل اللازم هو احد الشيئين المعلولين اي حاصل حينئذ الاستلزام يلزم منه ذكر
اما في ماهية الشيء لما ذكر ان جميع الاقسام ينتهي الى التركيب ذكر اقسام التركيب والظاهر من كلام
الشيخ ان الجنسين اذا كانا مقومين فاما ان يكونا مقومين للماهية او للوجود او بالتفريق اي الجنسان
يدلان على التركيب فاما ان يكون التركيب في الماهية او في الوجود او فيهما بالتفريق بان يكون جنسه للماهية
وجنسه اخرى للوجود والشارح فان التركيب اما في ماهيته او بسبب وجوده بعد كونه شيئا حتى اذا
كان شيء في نفسه ينضم اليه الوجود كان مركبا من الوجود والماهية او يكون التركيب بحسب تفرقه
الى اجزاء او جزئيات وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب الوجودي معقول وجه الحكم
التركيب في الشيء اما قبل الوجود او مع الوجود او بعد الوجود اما التركيب قبل الوجود فهو التركيب
في الماهية واما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود واما التركيب بعد الوجود
فهو تركيب الماهية مع الوجود واما التركيب بعد الوجود فهو تركيب الشيء المنقسم الى جزئياته
او اجزائه وقد يقال التركيب اما ان يحصل بعد الوجود او لا والثاني هو التركيب في الماهية كتركب
الجسم من المادة والصورة والاول اما ان يحصل بتفريق الشيء او لا الثاني كتركب الموجود
من الماهية والوجود والاول كتركب البيت من اجزائه وكجزئيات شيء واحد اذا فرض
لكلها المجموعي وفي هذا الذي حمل الشارح عليه ان حصول التركيب بالتفريق غير معقول وان
المنقسم الى الجزئيات يستحيل ان يكون مركبا منها والا لم يكن جزئياته بل اجزاؤه =
عارض الفاضل قد علمت ان تغاير الجنسين يستلزم احد الامرين اما تركب

العلة

العلة او تعدد صفاتها كما نص الشارح عليه في قوله بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين والامام حمل
كلام الشيخ على ظاهره وحكم بذهابه الى ان تغاير الجهتين مفهوما يستدعي تركب العلة في الحقيقة
لا غير ثم اورد عليه نقوضا وهي ان الدليل المذكور لو صح لزم ان لا يسلب عن الواحد الا شيء
واحد فانه لو سلب عنه شيئان كالشجر والحجر فمفهوم سلب الشجر عنه غير مفهوم سلب الحجر عنه فان كان المفهومين
مقوما يلزم التركيب وان كانا عرضين كانا معلولين فعلية لاحدهما غير علية للاخر ويعود
الكلام فيتسلسل او ينتهي الى التركيب وان لا يتصف الواحد الا بصفة واحدة فان المفهوم
من اتصافه بالجلوس مثلا غير المفهوم من اتصافه بالقيام الى آخره وان لا يقبل الواحد الا شيئا
واحدا فان قبول احدهما غير قبول الاخر هذه النقوض مندفعة بالمعنيين المذكورين لورودهما
عليهما لا على اصل الدليل وتحرير جواب الشارح ان السلب والاتصاف والقبول يستدعي الاختلاف
الحيثيات والاعتبارات فان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشيء بالقياس
الى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه بآخر وقبول الشيء لمقبول
غير قبوله الاخر وكان الشيء واتصافه وقبوله يتعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحيثيات
وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال بجاز ان يتعدد السلب والاتصاف والقبول
بحسب تعدد الشيء لتعدد الحيثيات واما الصدور فلما لم يتوقف الا على شيء واحد وهو ذات
العلة لم يكن له حيثيات متعددة فتعدده لا يكون الا بالتركيب فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب
ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب وانما قلنا ان الصدور لا يتوقف الا على امر واحد
فلانه لو توقف على امرين يكون احدهما ممكنا لاستحالة تعدد الواجب فيكون له صدور يتوقف على امرين
فيلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات مطلقا الى مبدا واحد هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه
او الموصوف او القابل اذا كان له حيثيات فتلك الحيثيات اما ان يكون اعتبارية فلم لا يجوز
ان يكون تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية واما ان يكون خارجية فيعود
الكلام لانها اما ان يكون مقومة فيلزم التركيب او عارضة فيلزم ان يكون علية لهذا غير علية لذلك

السلب عن م

تعدد م

ويلزم التسلسل فالمحذور ما اندفع اصلا وليس نزلنا عن هذا المقام ولكن الصدور ايضا يتعدد بحسب تعدد الجهات والفرق محلوعنه واما انه لو توقف على امر يكون لاحدهما صدور وهلم جرا فانما يلزم التسلسل لو كان لاحدهما صدور آخر بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض فانا لما فرضنا صدور شيء عن شيء فهذا الصدور يتوقف على الصادر والمصدر والصادر ممكن وله صدور وهو نفس ذلك الصدور فلا تسلسل اصلا وقوله الصدور يطلق على معنيين منظور فيه ايضا لان هذا الاطلاق ليس في العرف ولا يجب اصطلاح القوم بل الصدور الغير الاضافي غير معقول والعبارة الصحيحة ان يقال ههنا شيئان الصدور وحقيقة الصادر والصدور ان كان اضافيا الا ان حقيقة الصادر وهي الخصوصية التي للعلة ليست اضافية على ما اشرنا اليه قبل هذا واحتجوا على ذلك بانه لو لم يكن كذلك اي لا بد من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة فانا ان لم نجوز ذلك يلزم القول بحوادث موجودة او لا يكون كلها ومجموعها موجودا والاول باطل لاستحالة الحصار غير المتناهي وكذا الثاني لان كل واحد منها موجود فيكون الكل موجودا او على ما في الكتاب انه لو وجد الحوادث لا الى اول يكون كل واحد منها موجودا فيكون الكل موجودا فيلزم ان الكل مما لا نهاية له كلية حاصرة في الوجود وهو محال وعلى هذا يكون قوله وان لم يكن حاصرة اجزاؤها معا فانها في حكم ذلك مستدركا لا حاجة اليه اصلا لان ذلك يقتضي قدم العقل الحكماء يستدلون على قدم فعل الله تعالى بوجهين الاول من حيث الفاعل وتقريره ان الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الاولية وكل ما يحتاج اليه في التاثير حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة فيلزم قدم الفعل والعقل بالاولية لخروج الصفات الاضافية والثاني من حيث الفعل وتقريره اذ لا يجوز ان يكون فعله تعالى معدوما ثم يوجد اذ العدم الصريح لا تميز فيه حتى يكون امساك الفاعل عن الجادة اولى في بعض الاحوال من الجادة في بعض او حتى يكون الى صدوره عن الفاعل اولى في بعض الاحوال من صدوره في بعض بل لو كان صدوره واجبا كان في جميع الاحوال او لا صدوره كان في جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل او عدمه بالمرة وهذا

بالحقيقة

بالحقيقة رد على من قال انما حدث في الوقت لانه كان اصلح لوجوده او كان ممكنا فيه وبهم الفرق الاولى والثانية وتقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادة واما توقف الواحد منها قدم على الجواب مقدمة وهي ان ليس معنى توقف الحادث على حادث آخر واحتياجه اليه انما موجود وان معا وتوقف وجود الثاني على وجود الاول او يحتاج اليه بل معناه التوقف والاحتياج في العدم اي انما معدومان معا لان الحادث نفي الا بوجود الحادث الاول فالحادث الآخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم ان المتكلمين لما اثبتوا اول الاوقات واول الحوادث فلزم فهموا من توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له انه يكون فيما مضى وقت لا يوجد فيه شيء من الحوادث ثم يتوالى الحوادث وتنقضي ما لا نهاية له منها ثم يوجد هذا الحادث فالشيخ استفسر وقال ان قولكم يلزم ان يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له حتى يتصل النوبة اليه وهو محال ان عنيتم به ان هذا الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كل منها في وقت فلهم ان يج بانه عين صورة النزاع وان عنيتم به ذلك المعنى وهو ان يكون وقت لا يوجد فيه حادث اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها ثم بعدها هذا الحادث فلا نسلم الملازمة ولها يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك وهو اول المسئلة على ان كل ما فرض وقت فرض لا يكون بينه وبين الحادث نفي الا عدد متناه ففي جميع الاوقات كذلك اذ لا فرق عندكم بين الجميع وكل واحد والى اخره وقوله بل اي وقت فرض الى آخره وقول الشارح وكان وجود الحادث اليومي في اليوم يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له لكنه خلاف الظاهر بل هو عين الشق الثاني والسياق والعبارة المنقحة ههنا ان يقال ان عنيتم بقولكم لو كان قبل كل حادث حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له ان وجود هذا الحادث ~~يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له في اوقات متناهية حتى يكون من الاوقات ما لا يوجد~~ ~~فيه حادث فلا نسلم الملازمة وان اردتم توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له في اوقات~~ متناهية

حتى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه حادث فلا تتم الملازمة وان اردتم توقف الحادث
على انقضاء ما لا نهاية له من اوقات غير متناهية فالملازمة مسلمة وبطلان الثاني ممنوع
مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل جواب سوال الامام وهو
مسئلة الوحدة اجنبية عن مسئلتي القدم والحدوث لا تعلق منهما فان قدم الممكنات
لا يستلزم وحدة مبداها ولا كثرته وكذا حدوثها فلا اثر للقدم والحدوث في مسئلة الوحدة
فتعلقها بمسئلة الوحدة في قوله بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا خال عن التحصيل اجاب
بان المراد التصلب في مسئلة الوحدة بالقياس الى مسئلة القدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب
والله اعلم لما تم هذا النمط على امور الغايات ومباديها فالترتيب بين ما ذكره الشارح
فان الشيخ في هذا النمط نفى اولا غايات افعال المبادي العالية ثم اثبت غايات حركات
الافلاك وهي تشبهها بالعقول وكل ذلك كلام في الغايات ثم اثبت مبادي الغايات وهي
العقول ولما كان الغايات مفضيا الى اثبات العقول قدمها ثم اخذ في الدلايل الاخر على وجود
ثم شرع في ترتيب الموجودات فقد رتبت المباحث في النمط على ما عنون به هذا خلاصة ما ذكره
الشارح وقول الامام اول الفصل في هذا النمط ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل
بفعل مستكمل فيه لان القصد ليس على المسئلة لما مر في النمط السابق ثم يهم الى انه تعالى مختار
فلا بد من القول بالارادة فلو كان كل فاعل بالقصد والارادة مستكملا بفعله لزم ان يكون تعالى مستكملا
بفعله وانه محال بل المقصود ان كل فاعل لغاية مستكمل بفعله واللازم منه ان لا يكون الباري فاعلا
لغاية الا انه لا يكون فاعلا بالقصد والارادة حتى يكون موجبا فقد بطل الوجه الاول واما الوجه
الثاني فهو انهم لما استدلوا على القوم بان الفاعل اذا استجمع جهات الفاعلية يجب ان يكون فاعلا
في الازل كان عذر القايلين بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة فيجوز ان تتعلق الارادة
بخلق العالم في وقته وبابطال ذلك يندفع هذا العذر وفيه نظر لانهم يحملون للباري تعالى
ارادة متجددة واما الارادة الازلية فهم قايلون بها كما مر آنفا   وهذا الكلام

النمط السادس في الغايات ومباديها وترتيب الوجود

لعكس

١٩١

لعكس نقيض الاول لو كان قضيه انما قال لو كان قضيه لانه يتوقف العقل وتوقف الشيء على الشيء يقتضي تعلق
بتصوره وبحيثية مفهومه فلا يكون القول المركب من المعرف والمعرف قضيه وانما قال لعكس نقيضه لان
هذا الكلام اشارة الى قول الشيخ فمن احتاج الى شيء آخر فهو معلق موضوع ليس بعكس محمول
الاول لو كانت قضيه وهو قوله غير متعلق بشيء خارج عنه وان يعيد في الغني ومحموله ليس بعكس موضوع
الاول وهو الغني وان كانت في قوته وكلام الشيخ اذا انما اعتبر في الغني الاستغناء في الامور الثلثة لانه لو افتقر
في شيء منها لزم ان يكون مفتقرا فلا يكون غنيا وقد فرضناه كذلك هذا خلف قال الامام لما فسر الغني
بانه الذي لا يفتقر في احد الامور الثلثة كان الفقير مقابله وهو المفتقر في احدها فيخرج كلام الشيخ لو افتقر
في احدها لا مفتقر في احدها ولا فايدة فيه اجاب الشارح بطريقين الاول انا لا نسلم ان معنى الفقير هو المفتقر
في احدها بل الفقير اعم منه لتحقق الفقر في الاحتياجات المحضة وفي المال وغيرها وحمل الاعم على الاخص
مفيد ولين سلمنا ان معنى الفقر ذلك لكن لا نسلم ان حمله على المفتقر في احدها خارج عن قانون الخطابة فان الحد يحمل على
المحدود ويكون ذلك مفيدا خطابة اذ كثيرا ما يعبر بالمعنى المحدود الى فهم الجمهور ويعلم من هذا التوجيه ان عدم
الشارح بهذا المنع على المنع الاول ليس على الترتيب الطبيعي اذ فيهما نظر اما في الاول فلان الفقير جعل
الشيخ مقابلا للغني فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله والا لجاز ان يصدق على الغني فلا يلزم الخلف واما في الثاني
فلان الامام ما قال انه خارج عن قانون الخطابة بل قال انه خارج عن قانون الخطابة فقد تكرر المعنى
المعنى الواحد في الخطابة والمناددة ايضا منهما للعام لكن المقام برهاني يجب ان لا يستعمل الخطابة فيه
مفيدا لعله يعبر لعلة وقع من اختلاف النسخ الطريق الثاني ان الامام جار هذا الفصل بانه في تفسير
الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية ولا شك انه في قوة قضيه
قايلة بان المحدود هو الحد وهو في قوة قضية قايلة بان مقابل الحد مقابل المحدود فلو لم يكن
في هذه القضيه فايدة لم يكن في تعريف الغني ايضا فايدة ونقول ايضا سلمنا ان الفقير هو المفتقر
الى الغير في شيء من الثلثة فانه لا فايدة في حمل هذا المعنى على المفتقر في شيء منها لكن لا نسلم منه ذلك
ان لا يكون في حمل الفقر عليه فايدة فان السامع ربما لم يتصور الفقير لكنه معناه ولم يوجد

وتعني جـ

يحمل على جعله و هو مع معناه الى فهمه   واعلم ان الشي الذي اما يحسن المقصود من
هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به وذلك لان من فعل لغرض يكون ذلك الفعل احسن
واولى له ويكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض احسن واولى من الترك حتى اذا لم يفعل
لم يحصل ما هو الاحسن به ولا ما هو الاحسن من غيره فهو مسلوب كمال فان قيل انما يلزم ذلك
لو كان الغرض عايدا الى نفسه واما اذا كان عايدا الى غيره فلا اجيب عنه بانه اذا فعل لغرض عايد
الى غيره لم يفعل الا اذا كان ذلك الفاعل النافع للغير احسن واولى من الترك والا لم يكن غرضا
له فيعود الالزام فان قيل يفعل لا لغرض عايد الى نفسه او الى غيره بل لان الفعل حسن في نفسه اجيب
بان فعل الحسن في نفسه لا يختار لاجل انه حسن في نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه فالكلام
عليه هذا حاصل الفصول الثلثة   فيها اتضح ما يقال من ان الامور العالية المبادي العالي
تمام اما بذاته وهو الباري تعالى واما بعلته وهو ساير المبادي العالية فلما مر ان الفاعل لغرض
مستكمل بفعله فالمبدا العالي لا يفعل لغرض في السافل والا استكمل العالي بالسافل وهو محال
واما المبدا الحق فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء كما انه مبدا لجميع الاشياء لان
الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغيره او يكون صدوره لذاته والاول باطل والا لزم الاستكمال
بالغير والا لزم فتعين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو مالك الشي ولا معنى للغاية الا هذا
وايضا لما كان فاعلا بذاته تام الفاعلية لم يكن فاعلية الا عين ذاته والعلة الغائية هي التي بها
فاعلية الفاعل فهو اذ قد كفى في الفاعلية يكون غاية بالضرورة فكما ان منه الاشياء كذلك
لاجله الاشياء واما المبدا العالي فهو وان لم يكن له غاية في السافل الا ان المبدا الاول
لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ما تحته لا
بالنظر الى ما فوقه واما المبدا الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا والى جميع ذلك اشار بقوله وانما
سلب الغاية عن فعل الحق الاول مطلقا وانما قال هو كنتيجة لما قبله لانه ليس هناك قياس
هذا الحكم العام نتيجة بل هو لازم من لوازم القاعدة المذكورة وفرع من فروعها ولهذا

قال

١٨٧

قال وسم هذا القسم بالتذنيب لصمت   وعلل ذلك بكون كل شي منه اي علل
كون كل شي له بكون كل شي منه لما مر انه الفاعل والغاية معا فلما كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل
لكل شي يكون غاية لكل شي لكن انما مر ان الفاعل نفس الغاية لو مر ان الفاعل لغرض مستكمل به
كما ذكرنا فيصح ان يكون الفصل معنونا بالتذنيب لا يقال لما كان الفاعل نفس الغاية فتعليل كونه
غاية بكونه فاعلا تعليل الشي بنفسه لانا نقول الاتحاد في الوجود والتعليل بحسب المغايرة في العقل
فلا محذور   لفظ ينبغي محمله يراد بها تارة الحسن العقلي اقول الاجمال انما يتحقق لو كان
لفظ ينبغي موضوعا للحسن العقلي والاذن الشرعي وهو ممنوع غاية ما في الباب انه يستعمل هذا
اللفظ في الحسن العقلي والماذون الشرعي لكن لا يراد بها الحسن العقلي والاذن الشرعي بل مفهومها
اللغوي وهو كونه مطلوبا مؤثرا فاذا قيل العلم مما ينبغي لم يرد به ان العلم حسن عقلا بل المراد انه
مطلوب لحصول ما يؤثر واذا كان عقلا وكذلك قولك النكاح مما ينبغي لا يراد به انه ماذون
شرعا وان كان ماذونا شرعا ثم انا لا نم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي فان الحسن
العقلي مقول على معان كون الشي صفة كمال ملايما للطبع ومقتضيا للمدح والحكماء قايلون
بهذه المعاني كلها اما الاول فظاهر واما بالمعنى الثالث فلان مسايل الاخلاق عندهم
مقتضية للمدح ورذيلها مقتضية للذم والشارح سيصرح هذا حيث يفسر الحسن والقبح
من الفصول بالعقليين وكانه اعترض على هذا المنع ههنا معولا على ما سيصرح به في موضع انحصار
معنى ينبغي فيما ذكره من المعنيين وهو ظاهر   وكذلك القول في الدواء المصح
هذا جواب سوال آخر ان يقال الدواء المصح للبدن او المزيل للمرض مفعوله صحة البدن او
ازالة المرض ولا شك ان صحة البدن وازالة المرض مما ينبغي فهو افادة ما ينبغي
للمريض فيلزم ان يكون الدواء هو الذي افاد ما ينبغي اجاب بان الدواء لا يفيد بالذات الا كيفية
ملايمة له او مضادة للمرض ثم انما يوجب الصحة وازالة المرض فهو لا يفيد بالذات الصحة او
ازالة المرض وهكذا حال ساير الفاعلات الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئا وذلك

في العقل

ز
اما بالاولى

ب
المعنيين

وذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال لغيره فهو بالعرض وفيه نظر لانا نقول اعطاء الشفاء
الدواء بالقياس الى الصبي او ازالة المرض ليست افادة اوليا لانه يفعل بالذات بتلك الكيفية الملائمة للطبيعة
او المضادة للمرض وهي امر مؤثر مرغوب فيه فوجب ان يكون جوادا بالنسبة الى تلك الكيفية الحادثة
في البدن وتوضيحه ان الدواء اذا ورد على البدن المبرد المزاج احدث فيه كيفية
الحرارة وهي مما ينبغي لذلك البدن قطعا وكذلك المفرح اذا ورد القلب الضعيف افاده بالذات وشو
تقوية له وهي مما ينبغي للقلب على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة لزم ان لا يكون المبدا الاول
بالقياس الى معلول جوادا بل لا يكون جوادا الا بالقياس الى الشيء واحد فقط لان غيره انما هو منه بواسطة
وان كان المراد انه يفعله بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بواسطة او بلا واسطة فاختلال الانتفاء ممكن
ان يوجب الموت بالحقيقة لانه يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بحيث تحلل الرطوبات وانطفاء
الحرارة الغريزية يوجب الموت والجواب عن جميع النقوض بان القصد معتبر في معنى الجود
والشيخ في تعريف الجواد الحق حيث قال وطلب قصدا لشيء يعود اليه لم ينف القصد
مطلقا بل مقيدا بالعوض فلا يجب المفهوم على اثباته مطلقا ولولا القصد في الافاضات
الالهية لم يكن له فعل ما اصلا وهو مناف لما سبق وان فرضنا انه لم يعتبر القصد في معنى
الجود فلا اقل من اعتبار الشعور بما يفعل وح يندفع جميع النقوض ما دون ظهر ان
كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او ارادة فهو مستكمل بفعله كما اشار في الفصل المتقدم بان الذي والبدء
اذا جئ له ان يكون منه غيره فلو لم يكن عنه لم يحصل له الاحسن به فهو في حد ذاته مسلوب كمال وان
لدفع نقص فهو مستعيض بفعله لانه يستفيد في مقابلة فعله التخلص عن النقص والاشارة في هذا الفصل
بقوله الشيء الذي يفعل شيئا لو لم يفعل تقبح به او لم يحسن منه فهو متخلص عن اللوم اي مستعيض عما
قبح به وفي هذا البحث اشارة الى الفرق بين الكلامين واعلم ان ظاهر هذا الكلام ان الفاعل
بالارادة مستكمل فقد ذكر قبل هذا في مواضع اخر منها حيث بين الغاية فاراد لا يجوز
صدورها عنه بقصد وارادة وقال بعد ذلك ليس المقصود من هذا الفصل ان كل فاعل بالارادة

مسئلة

مستكمل بل هو قوله في اثبات المطلوب ومن البين ان جميع ذلك مما فيه ما سبق منه ان الله تعالى
فاعل بالاختيار ولعل المراد ههنا انه ليس فاعلا بالارادة لغرض وهو لا يوجب ان لا يكون
فاعلا بالارادة لا لغرض مما قضيتان مشتركتان في الموضوع القضية المذكورة في الفصل
السابق هو قوله فهو مسلوب كمال والضمير فيها الى الذي يفعل شيئا لو لم يفعله لم يكن عنه ما هو حسن ب فقد
له والموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل الذي فعل شيئا لو لم يفعله تقبح به او لم يحسن منه فالمعتبر
في موضوع القضية الاولى ترك الحسن وفي موضوع القضية الثانية لعدم حسن الفعل قبح الترك او عدم
حسن الترك فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع بل التلازم بين الموضوعين فان ترك
الحسن لا يجب ان يكون قبيحا وما لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا فمن الجائز ان لا يحسن
الترك ولا الفعل واما محمولا القضيتين فلا خفاء في تغايرهما لكن تفسير المتخلص بالمستعيض تفسير
للخاص بالعام لان المتخلص من المذمة مستعيض وليس كل مستعيض في تخلصها عن المذمة لجواز ب مستفيد
ان يستفيد في مقابلة فعله كمالا لا لحدان طلبت تخلصا كان صالحا لا نقول
قد علمنا ان المبدا الاول لا يفعل لغرض اصلا والمبادي العالية لا يفعل لغرض في السافلات
ولا شك ان صدور الموجودات على الترتيب والنظام اللائق بها بحسب طبعه والاحكام والاتقان
في صدورها عن المبادي على ذلك الوجه باتم وجه يتصور احسانا ذلك بعنايته الباري تعالى بها وهي تمثل
ذلك النظام اللائق في العلم السابق فان الباري تعالى حاضر لسائر الموجودات مع اوقاتها
المرتبة حتى انه حاضر بكل موجود موجود في وقته فتلك الموجودات بفائضة عنه في اوقاتها
هي حاضرة له ولعل الفرق بين هذا المعنى والقضاء باعتبار الوجه لا يصلح فيه دونه
والمقصود نفي الغرض لما كان النمط في الغايات اراد ان يبين غايات افعال الموجودات
ولما كان الموجود اما واجبا او ممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة او غيرها
والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاجسام تعلق التدبير وهي النفوس او غير متعلقة بها وهي
العقول بدا ببيان غايات افعال المبدا الاول والمبادي العالية اعني العقول فبين اولا ان الواجب
لا غاية لفعله

بان ذكر وصف العقول ثم برهن على الاعتراف ثم اكتفى بالوصف للآخرين ثم جعل الحكم عاما للمبادئ العالية
ولما فرغ عن العقول شرع في غاية افعال النفوس وهي اما سماوية او ارضية هذا هو ترتيب البحث
في غايات هذا النمط ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنيتم
به انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم ومتى لم يفعله كان مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك
وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه ولم لا يجوز ان يستفيد الله تعالى تلك الاولوية بنفسه اولو فرض المقدمة
بفعله فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيتم به معنى آخر فلا بد من بيانه هذا الكلام عبارة كلام واقول
لا شك ان الاستفسار انما يكون حيث الاجمال في استعمال اللفظ لمعان وقد تبين مفهومات الغني
والملك والجواد وجعل سلبها لازما فلا اجمال ههنا ولو فرضنا فيه اجمالا فسلب تلك الاوصاف
لا يحتمل ذلك المعنى وهو انه متى فعل لم يستحق الذم ولو لم يفعله استحقه هو استفسار المعنى
لا يحتمله اللفظ اصلا فهو قبيح في المناظرة فلا يقال ان عنيت بالانسان الحجر فلم انه ليس بجماد واما قوله
وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه فقد منعه الشارح بانه يلزم ان يكون المقدم عين التالي وهذا
ايضا غير ما فيه لان غاية تقرير الدليل ان تعالى لو كان فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل
اولى به من الترك فانه لو تساوى الفعل والترك بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك
ولو كان ذلك الفعل اولى من الترك فهو لطلب تلك الاولوية وتحصيلها بذلك الفعل ولو كان
كذلك لكان مستكملا بفعله ولو كان مستكملا بفعله يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا
فههنا مقدمات اربعة ولا مقدم فيها عين ذلك التالي بل المغايرة بينهما وبينه ظاهر
على ان قوله في الجواب ما معنى قوله البارئ لو فعل بالارادة لم يكن غنيا مدل على المقدم كونه
فاعلا بالارادة فكيف يمكن ان يعني قوله متى فعل ما وجب لم يستحق الذم ولعل الاولى
لو عني بقوله يلزم ان لا يكون غنيا انه مستكمل بفعله فهو الزام الشيء على نفسه اذ الكلام في
انه لو كان مستكملا بفعله كان مستكملا بفعله الا انه فرض الاستكمال صورة الوجوب لكونه الاستكمال
فما اظهر ولهذا قال الشارح معناه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته

قوسش

قوسش في النمط الثالث اعلم انا نجوز هذه الحيلة من الابتداء الى الترتيب الكلام منه الى الانتهاء
ولا نبالي بتكرار ما سلف فان تكرار الدرس مما يجلب نشاطا للنفس فنقول قد تبين ان الحركة الدورية
السماوية ارادية لان حركة الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية او ارادية اذ مبدأها اما خارج
المتحرك فهو قسرية او لا وهو اما ان يكون مع شعور وارادة فيكون ارادية او لا فيكون طبيعية
ولا يجوز ان يكون حركة الفلك طبيعية ولا قسرية فتعين ان يكون ارادية اما انها ليست طبيعية
فلان كل حد من حدود المسافة يتركه بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجه اليه فلو كانت
طبيعية يلزم ان يميل بالطبع بحركة واحدة الى ما يميل عنه بالطبع ويكون طالبا بحركة وضعا ما بالطبع
واما انها ليست قسرية فلان القسر على خلاف الطبع فما لم تتصور الحركة الطبيعية لم تتصور الحركة
القسرية وقد تقرر ان الجسم اذا لم يكن فيه مبدأ ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية وعليهما
سؤالات الاول انما ذكروه في الحركة الطبيعية يقتضي ان لا يكون حركة الفلك ارادية لان
ترك كل وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت الحركة ارادية كان ذلك الوضع
مرادا وغير مراد في حالة واحدة واذ هو واجب عنه بجواز كون الشيء الواحد مرادا وغير
مراد من جهتين فان مبدأ الحركة اذا كان له شعور جاز ان يختلف اغراضه بخلاف ما اذا
عدم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات والاغراض الثاني انا لا نسلم ان ترك جزء او وضع هو التوجه
الى ذلك الجزء او الوضع بل ترك الحصول في حيز او وضع والتوجه الى حصول ذلك الحصول في ذلك
الجزء ومثل ذلك الوضع ضرورة انعدام ذلك الحصول وذلك الوضع بتركه وامتناع اعادة
المعدوم فالاولى ان يقال ان طلب وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف
الارادة على ما تقرر فيما سبق الثالث سلمنا ان الترك عين التوجه الى ذلك الوضع لكن لم
انه يلزم منه ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وانما يكون كذلك لو كان المطلوب هو الوضع وهو
ممنوع لجواز ان يكون المطلوب نفس الحركة او شيئا آخر وجوابه ان الحركة ليست مطلوبة بالذات
لغيرها فانها لو انما تقتضي الى الغير فيكون المطلوب في كل الغير والمطلوب بالحركة اما الكم او
الكيف

او الاين او الوضع والثلاثة الاول مستقيمة ههنا فتعين ان يكون المطلوب الوضع الرابع انا لانم ان
لا يكون الا على خلاف الطبع فربما يكون على خلاف الارادة حيث يريد السكون في الموضع
ويقسر على الحركة عنه ولئن سلمناه فلانم انه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان
يقتضي الجسم السكون بالطبع ويتحرك بالقسر والمعتمد في ذلك ما مر في النمط الثاني من ان مبدا
الحركة الفلكية طباعي واذ ثبت ان الحركة السماوية ارادية فمرادها اما ان يكون جزئيا
او كليا والاول بح لانه اما ان يكون ممكن الحصول اولا فان كان ممكن الحصول لانقطع
حركته والا استحال طلبه ومذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة فعلى
هذا لا يكون مرادها كليا اذ المراد لا بد ان يكون مدركا والمدرك الكلي يمتنع ان يرتسم في القوى
الجسمانية ولهم ان يجيبوا عن ذلك الدليل باجوبة احدها انا لانم انه ان حصل المراد الجزئي يقف
الفلك وانما يكون كذلك لو لم يستعد بواسطة ذلك المراد جزئي آخر وهلم جرا الى غير النهاية حتى
كلما حصل له وضع جزئي طلبه يستعد لوضع آخر جزئي يطلبه فلهذا يتحرك دائما وثانيها لانم
انه اذا كان ذلك الجزئي ممتنع الوقوع يستحيل طلبه ولم لا يجوز ان كان يتخيل او يظن انه
يحصل فان ذلك من القوى الجسمانية ليس بممتنع سلمنا جميع ذلك لكنه منقوض بالمراد الكلي فانه اما
ان يكون ممكن الوقوع اولا الى آخر ما ذكروه ثم اذا ثبت ان المراد كلي فنقول انه لان
الكلية لا يكون الا دانا مجردة معاوية لكن الحركات الجزئية والاوضاع الجزئية لا يحصل من الارادة
الكلية لان نسبة المراد الكلي الى سائر الافراد على السوية فلا يتخصص بعضها بالوقوع فلا اظهر
بعض تلك الافراد الا بارادة جزئية منبعثة من تلك الارادة الكلية والمراد الجزئي لا بد
ان يكون مدركا فلا يرتسم في الذات المجردة بل في قوة جسمانية فلا بد ان يكون في الفلك قوة جسمانية
يرتسم فيها المرادات الجزئية والاوضاع الجزئية ولتشابه جرم الفلك لانه بسيط لا يتخصص بعض
اجزائه بتلك القوة دون البعض بل هي سارية في جميع الفلك فتلك القوة المنطبعة كالخيال
منا الا انه غير سار وهي سارية في جميع الجرم والذات المجردة كالنفس الناطقة ثم لما ثبت ان

ما دام الدهر

مباشر

مباشر تحريك الفلك ذات مجردة والذات المجردة التي كان جميع كمالاتها موجودة موجودة
بالفعل فهي العقل والا فهي النفس فلابد اما ان يكون مباشر التحريك هو العقل والنفس لا جائز
ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الاول ان محرك السماء مستكمل بحركته والعقل لا يكون مستكملا
بفعل ولا يصحبه متغير بل جميع كمالاته حاصلة له بالفعل الوجه الثاني ان محرك السماء له
ارادة كلية وارادة جزئية والعقل ليس له الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية اما انه ليس له الارادة
الكلية فلان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم بل اما ان يكون موجودا او معدوما ولا يجوز
ان يكون العقل مرادا موجودا او عنه طالب له ولا ان يكون مفقودا او عنه يحصل الان حاله مشابهة
واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المرادات الجزئية لا تستطيع الا في الجسمانيات والعقل
منزه عن القوى الجسمانية هذا هو التقرير المنطبق على المتن وعلى الشرح ايضا مع قوله الثاني ان المراد
الكلي الى قوله بل لا يكون كمالا بما هاضرة حقيقة اشارة الى ان العقل ليس له مراد كلي وقوله ليست جزئية
حقيقية ولا ظنية اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله والمحرك السماوي بخلاف ذلك اشارة
الى صغرى القياس والى اثبات الارادة الجزئية له لكن تقريره انه يتضمن جعل كبرى القياس كلي
النتيجة ان العقل ليس بمحرك السماء والمطلوب عكسها وفي هذا الدليل زوايد فان قوله المراد الكلي
ليس مما يتجدد ويتصرم لا حاجة اليه بل يكفي ان يقال المراد الكلي اما ان يكون موجودا او معدوما
ومما يمتنعها الثبوت للعقل وكذلك قوله حيث لا مور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال فلا ثبات
الارادة الجزئية كافي اما بتجددها وتصرمها فيغنيها عن الاستدلال اللهم الا ان يقال ان
ذلك ايماء الى دليل آخر وهو ان محرك السماء له ارادات جزئية يتجدد ويتصرم بحدود الحركات
والاوضاع المتجددة المتصرمة عنه ويوجبها على ارادته كذلك والعقل ليس له ارادات يتجدد
ويتصرم لانه موجود دائم متشابه الاحوال ولما كانت هذه استدلالا لا ثبوت الارادة الجزئية
ونفيها كما كان ذلك استدلالا لا ثبوت الارادة مطلقا وسلبها جميعا في وجه واحد لان ماخذهما
معا الارادة واعلم انه بقي ههنا اشكال لان احدهما ان الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل

فالمراد الجزئي ايضا ... انه لو كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا بطلا او مفقودا
يحصل فيتوقع كذلك الا انه يحصل في الارادة الجزئية لشيء آخر وهو انها بالقوى الجسمانية
والعقل منزه عنها فكانه سوى الارادة الكلية بطريق والارادة الجزئية بطريق ولا حرج فيه
والآخر انه لما لم يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون له ارادة اصلا فمعقول
المقصود انه ليس له مراد يستحصل بالحركة والدلالة انما قامت عليه والامر الجار ان يكون
للعقل مراد موجود دائما اما كلي او جزئي الوجه الثالث ان المباشر لتحريك السماء لا بد
ان يكون متعلقا به تعلق التدبير والتصرف مرتبطا به ارتباط نفوسنا بابداننا مستفيدا للكمالات
بواسطة جسم الفلك والجوهر العقلي لا يكون كذلك فلا جرم كان غيره وقوله ما دون مبدا الارادة
الكلية هو العقل لم يكن نفس السماء اي لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم وقد بينا انه لا لك
لانه لم يرد ان يصرح اعلم ان بلا من ارسطو يعلو امين ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس
المنطبعة واما ارادات جزئية فيقل استدلال الشيخ على وجود مبدا الارادة الكلية لم يحرر
ان يصرح بخلاف اقوال بلا من ارسطو فلهذا قال اركان ولا يمكن ان يقال محرك
السماء لداع شهواني لما بين في النفس المتقدم ان الافلاك نفوسا محركها ارادات من الغاية محركها
فنقول لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس او معقول اي غير مدرك بالحس فان كان
محسوسا فاما ان يطلبه للجذب اي يطلبه للدفع وجذب الملائم هو الشهوة ودفع المنافي هو الغضب وهما
محالان على الفلك اما اولا فلان الشهوة والغضب لا يكون الا في جسم متغير من حال غير ملائمة الى حال
ملائمة والفلك بسيط مطابق للهواء اما ثانيا فلان حركة الفلك غير متناهية والشهوة والغضب
الى غير النهاية لا يتصور واما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الارادية يدل
على فرط المحبة وفرط المحبة هو العشق ثم اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه ذاته
او صفاته لان العاشق الطالب اذا لم يطلب لا ذات المعشوق ولا صفته ولا شبه ذاته ولا شبه
صفاته فهو لا تعلق له اصلا بالمعشوق فما فرض معشوقا لا يكون معشوقا فيظهر انحصار الاقسام

انحصار

في الله

او صفته ثم

في الثلاثة اعني ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب
اما ان يحصل في الجملة او لا يحصل ابدا وايا ما كان فاحد الامرين اما طلب المحال او وقوف الفلك وهو محال
فتعين ان يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوق موجود وهو مطلب
التشبه به فالمطلوب اما ان يكون نيل الشبه المستقر اي شبها واحدا باقيا دائما فيلزم احد الامرين او يكون
نيل الشبه الغير المستقر اي شبها بعد شبه بحيث يعقب شبه ويحصل شبها آخر والاول اما ان يحفظ والثاني
باطل لما لزم وقوف الفلك ... المطلوب شبه محفوظ النوع متعاقب الافراد غير متناهية هي
المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث ما فيه من القوة اي في صفات الكمال او
من حيث انه بالقوة اي في صفات النقصان والثاني محال فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية
مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية
وهو العقل فان قلت لا حاجة الى التقسيم المذكور الى المحسوس والمعقول بل يكفي ان يقال لما كان
حركة الفلك ارادية فمراده لا بد ان يكون معشوقا ثم اما ان يكون حركته لنيل ذاته او صفته
او شبهه الى آخر الدليل فيحصل المطلوب اثبات العقل وهو متوقف على ان المراد ليس بمحسوس
فلا بد من ذلك التقسيم ولنرجع الى بيان ما في مشكل حل المتن قوله الشيخ فهو اذن ... الشبه بحسب الطاقة
عن عقلنا العملي اي القوة العملية فقد سمعت ان للنفس قوة نظرية وهي التي بها ينفعل بالادراكات
وانطباع المعقولات وقوة عملية وهي التي بها يحرك آلاتها فهي يتصور اولا شيئا ثم يحرك الآلات
ليحصل ذلك الشيء فكذلك الفلك يتصور امرا ويتحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المعشوق
يكون اما شيئا غير محصل الذات فهو بيان لحصر المراد المعقول في الاقسام الثلاثة وذلك لان المعشوق
اما ان يكون موجودا او لا فان لم يكن موجودا فاما ان لم يوجد بالحركة فلم يعرض لها او يوجد
بالحركة وما يوجد بالحركة اما الوضع او الكم او الكيف او الاين او توابعها وايا ما كان فالمطلوب
نيل ذات المعشوق وان كان موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته بل اما لنيل حال من احواله او لغيره
فان كانت لنيل حال له فالمطلوب حصول صفة للمعشوق ولا شك ان قيام صفة الشيء لغيره محال

فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية

يكن

فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى المعشوق وسببه كمماسه وموازاة والیه اشار بقوله فالحركة فالمراد
لا محالة متوجه نحو حصول حال ما للمتحرك وان كانت الحركة لمجرد ذلك لا لكون ذلك الغير الا تشبها ذاتا
او صفة والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة واقول هذا تكثير في بيان الحصر والمقدمات الاولية
مستدركة قطعا ولعله تحمل على زيادة مسرور انتفاع واما قوله وبالجملة يكون من كمالات المتحرك
لا يكون حاصلا فمعناه ان المعشوق لو كان كما سال بالحركة ذاته او حاله يكون من كمالات
الجسم المتحرك لان ما سال بالحركة الدورية ذاته او حاله هو الوضع او ما يتبعه وكل ذلك
كمال للجسم المتحرك فالحاصل ان المعشوق لا يجوز ان يكون من كمالات الجسم المتحرك والا
لزم احد المحذورين بل المعشوق في نفسه شيء موجود الذات لا ينال بالحركة وهو مطلق التشبه
وانت خبير بانه لو صحت هذه المقدمة لتم الدلالة دونها على ان المتشبه حال عنها واما قوله فلا
سال لكماله الا على تعاقب تشبه للمنقطع بالدائم فمحصله ان التشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص
الا انه مستقر مستمر حال عنها واما قوله بحسب النوع ويخرج منه تقسيم التشبه الغير المستقر الى الكامل
النوع وعدمه وفي قوله فلا سال لكماله اشارة الى ان المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا اعداد
مشابهات بل جميع المشابهات موجودة غير متناهية لكن جميع المشابهات الغير المتناهية
لا تحصل الا تشبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية في اوقات غير متناهية وهذا كانه
جواب سؤال وهو ان يقال الغرض من الحركة لو كان تشبها غير مستقر فالمراد اما تحصيل التشبه او تعقله
وايا ما كان يحصل التشبه واحد فيلزم وقوف الافلاك اجاب بان المراد التشبه لكماله الى التشبه
بوجوه غير متناهية ولا سال الا على تعاقب مستمر مجمل الكلام انه اذا ثبت ان المراد هو التشبه
بالمعشوق فاما ان يكون المطلوب مشابهة واحدة او مشابهات متناهية او مشابهات
غير متناهية والاولان باطلان والمشابهات الغير المتناهية اما ان يحصل دفعة او على
التعاقب والتجدد والاول باطل فتعين ان يكون المطلوب المشابهات الغير المتناهية
بحيث لا يحصل الا على التدريج في اوقات غير متناهية واما قوله فيكون المعشوق شبيها بما بالاول

التي بالفعل من حيث براءتها بالقوة فمنه يخرج تقسيم التشبه المحفوظ النوع الى صفات الكمال
والنقصان وقوله وانتهى عنه الخير الى محرك السماء في حال استفاضة الكمالات من العقل نفيض
عنه رشحات الخير الى عالم الكون والفساد بحسب استعداد المواد الناقصة وتلك الافاضة
ليست لغرض في السافل من حيث انما تشبه بالعالي وقوله ومعاد ذلك في احوال الوضع اي سبب ذلك
التشبه الغير المستقر هو الوضع فان الفلك يتحرك ويخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة
الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع تشبه الى الامور التي هي بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال
الوضع زال التشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل تشبه آخر فكما
ان نوع الوضع محفوظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع التشبه بحسب تعاقب المشابهات ويقبل بواسطة
تلك المشابهات الفيض من معشوقه فههنا اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم
التشبهات ثم سلسلة الادركات والكمالات والحركات والاوضاع كمالات للجسم واما التشبهات وما يترتب
عليها فهي للمتنفس ونحن لا نعرف حقيقة ذلك التشبه وهذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام ولا عتراض
عليه ان يقول لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قوله لان طلب المحسوس اما للجذب او للدفع قلنا
الحصر ممنوع لجواز ان يكون لمعرفة او التشبه به او غير ذلك ولئن سلمناه لكن لا نسلم استحالة الشهوة والغضب
على الفلك واللازم في البسيطات به اجزائه المفروضة في الحقيقة واما ثبت به احواله فغير لازم
ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز ان يكون
له لذات غير متناهية من معقولات ولئن تنزلنا عن هذا المقام فلا نم بطلان القسمين الاولين
وما ذكروه في بيانه يقتضي ان لا يكون للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد فاما ان يحصل دفعة اما
او لا يحصل دائما ولزم احد المحذورين على ان ما يقولوا انما لا يجوز ان يكون المطلوب ذات المعشوق
او حالا له اذا كان ذات المعشوق او حاله قارا دفعي الوجود ولم لا يجوز ان يكون المطلوب
معشوقا غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب الافراد او حالا ان المعشوق كذلك كما ذكروه في التشبه
ثم بعد ذلك لا نسلم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك
الصفات فيه بالفعل

لكن من الجايز ان يكون اتصافه بها على التعاقب غاية ما في الباب ان يكون حصول تلك الصفات لكانها
على حصول التشبهات للفلك وبهذا اجيب الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بعاقله على
اجتماع الصفات الغير المتناهية لجواز ان يكون مبدأ المبدأ الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل
ثم اعمق التامل في الدليل امكنك دفع هذه الاعتراضات او بعضها ونقرر
الكلام مع توجيهه ان اختلاف حركات الافلاك مستلزم اختلاف التشبهات واختلاف التشبهات
مستلزم اختلاف المتشبه به اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان يستند الى القابل
اعني جرم الفلك او الى الفاعل اعني النفس المجردة لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات
مستندا الى اجسام الافلاك فلا يخلو اما ان يكون لجسميتها من حيث الجسمية وهو ممنوع لانها مشتركة والمشترك
لا يكون علة للاختلاف او لطبيعتها وهو ايضا باطل لان كل جزء من اجزاء الفلك يحتمل ان يكون
في جهة وعلى كل حال يفرض من السرعة والبطوء وذلك يقتضي تساوي نسبة الطبيعة اليها وكذا الكلام
بها في الجهات بالنسبة اليها متساوية فتعين ان يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس وقد ثبت
ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض وهي
التشبهات اما الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مباديها وهي العقول
فيكون اختلاف الحركات ملزوما لاختلاف المتشبه به لكن اللزوم حق فاتاني مثله هذا هو التقرير
المحرر المنتج لعين المطلوب وهو كثرة المتشبه به والشارح جرى على وتيرة المتن فحاول ابطال
نقيض المطلوب وذلك ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الافلاك واحدا وهو عكس
نقيض الكبرى ولو كان التشبه في جميع الافلاك واحدا لتشابه الحركات في الجهات والسرعة والبطوء
وهو عكس نقيض الصغرى فيتبع ان المتشبه به لو كان واحدا لتشابه الحركات في الجهات والسرعة والبطوء
لكن اللازم منتف فالملزوم ولا شك ان في هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة اليها على ان اتمام
الكلام في الشرح موقوف على تقرير كبرى هذا القياس الى قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي
حركته الى جهة معينة الى قوله بيانها لا بيان الصغرى وان كان هو الظاهر ومع ذلك قد تقدم بيانها

بيان الصغرى

الصغرى سوى بديهية ومن الظاهر ان عدم اقتضاء الوضع المعين مستدرك في البيان وفي الدليل كيف
ما تقرر نظر من وجوه بان قوله يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على كل حال ان اريد به الاحتمال
في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة او هيولاه وان اريد الاحتمال الذهني
فهو مسلم لكن لا ينتج المطلوب فان احتج بما تذكره الشارح في آخر الفصل ان اختلاف
الحركات لو استند الى الطبيعة او المادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية قلنا لا نسلم وانما يلزم لو كانت
الحركة مستندة اليها وهو ممنوع فان من الجايز ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة ويكون
نوع من خصوصياتها بواسطة امر آخر كما انا نتحرك بالارادة واما ان هذه الحركة على سطح الارض الى جهة
السماء فليس بالارادة بل لان البدن لا يمكنه الصعود سلمناه لكن لا نسلم ان اختلاف حركات النفس
للافلاك بو لو سلم اختلاف الاغراض فلم لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف النفوس في القوة
والضعف او في ساير الاحوال ولئن سلمناه لكن لا نسلم ان اختلاف الاغراض مستلزم اختلاف
مباديها ولم لا يجوز ان يتشبه جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة لا بد له من بيان
واعترض الفاضل الشارح لما كان تقرير الدليل ان وحدة المتشبه به فان قولكم الفلك يريد التشبه بالعقل
ليس معناه انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان في ذلك ابطال الحقائق بل معناه ان العقل
خرجت كمالاته اللايقة من القوة الى الفعل والفلك يريد ان يخرج كمالاته اللايقة ايضا من القوة
الى الفعل وذلك المعنى هو خروج الكمالات من القوة الى الفعل مشترك بين ساير العقول ولا دخل
لخصوصية عقل عقل في ذلك فالفلك لا يطلب التشبه الا بوجود خروج كمالاته اللايقة من القوة
الى الفعل وهو شيء واحد فلو كان وحدة المتشبه به وحدة التشبه ثم تساوي الحركات يرد عليكم
هذا الالزام وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لان غايات حركات
جزئية لا تكون كلية والنسبة الجزئية لا بد ان يكون المتشبه به جزئيا فلا يلزم وحدة المتشبه ولا
ان جوابه انطبق على التقرير الثاني لعدم احتياجه الى تقرير هذه المقدمة القايلة بان التشبه الجزئي يكون المتشبه به
جزئيا وهي مفقودة في الشرح   ذهب قوم اعلم ان حاصل الكلام في الفصل السابق

ايضا اقول ويمكن ان يقرر خفاء هذا الاعتراض بان يقال هذا الا ان يقال التشبه بالعقل انما هو في خروج الكمالات اللايقة من القوة الى الفعل ولكن الكمالات اللايقة بكل فلك مختلفة فيختلف الحركات والجواب في جميع الافلاك استخراج وجهه الكمالات من القوة الى الفعل

ان اختلاف حركات الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التي هي التشبهات واختلاف
التشبهات يدل على اختلاف المتشبه به فيكون لكل فلك عقلي متشبه به وهاتان المقدمتان ممنوعتان
الا ان الطرح وامع لها والطريق مثل هذا المقام كاف ثم ان قوم منهم ذهب الى ان اختلاف
الحركات ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع السافل فان الحركات في جميع الجهات
سواء في المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة في الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة
للسافل فلهذا اختارها والشيخ في ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لا يجوز
ان يكون هذه الحركة لاجل المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى ان السكون يحصل
الفعل كالحركة لكنه اختار الحركة لانها نافعة للغير وهذا نقض وان سماه الامام معارضة الثاني
انه لا يجوز ان يكون هيئة الحركة لاجل السافل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السافل
لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب ولهذا اضرب عن الطريق
الاول بقوله بل اذا كان الاصل الى آخره واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود
الفلك هو التشبه والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل واستخراج الاوضاع
انما هو بالحركة فالحركة ايضا كانت تحصل المقصود بخلاف السكون وتحرير جواب الشارح
ان القوم قدروا استواء الحركات في تحصيل الغرض وذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة
لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ان منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل الغرض
منع ايضا تساوي الحركات في تحصيل الغرض فان الغرض ليس مطلق التشبه بل حصول
التشبهات جزئية بارادات جزئية ولعلها لا تحصل الا من الحركة في هذه الجهة بهذه
السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجمالي وجواب النقض الاجمالي يجب ان يكون بحسب لا يرد
على اصل الدليل لكن المنع الذي اورد وعلى النقض الاجمالي وارد عليهم ايضا وانت تعرف
ان قوله ليس مراد الشيخ بجواز السكون على الفلك قولا ما قاله الامام فهو زايد لا دخل له في الجواب
وكذا قوله فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى آخره تمام الجواب دونه محله الشيخ

تحصيل صر

جمع

جمع بين قولي الفيلسوف الاول بان المراد من قوله الوجه ان المتشبه به والعقل واحد من قوله
الكثرة ان المتشبه به القريب كثير فلا تنافي بين القولين قوله والجواب عن الاول تقريره ان الحكماء
ان ذلك الواحد متشبه به قوله لو كان كذلك لزم تشابه الحركات قلنا لا نسلم وانما يلزم لو كان متشابها
به قريبا وذلك لا نسلم فان المراد بعيد كما ذلك لكن الحمار على المتشبه به موضع غيره وقوله فلا يكون هو
متشبها به قلنا لا نسلم وانما يلزم لو كان ان المراد بالمتشبه به ما له مدخل في التشبه والجواب الاول
كذلك لانه علة وجود المتشبه به وله مدخل في وجود ذلك في كيفية صدور التحريك عن الشيء
المقصود اي كيف يعقل ان الشيء بسبب انه يتصور شيئا ويدرك كمالا يحرك شيئا آخر والمثال ان
ان النفس الانسانية انما يعقل امورا وينتقش في قوة الخيال صورا لها على سبيل المحاكاة لعلاقة
لها بالنفس فيسري الانفعال الى البدن ويعرض له حركة ودهشة وكما ان حدوث الانفعال
في انفسنا يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد
ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام
حركة الفلك القوة قد يكون على اعمال غير متناهية النهاية واللانهاية يعرضان الكم
بالذات وما ليس بكم بالذات بسبب كمية والقوى ليست بكميات ونهايتها ولا نهايتها بحسب
آثارها اما الانفصالية وهي عدد آثارها واما الاتصالية وهي زمانها اما نهايتها ولا نهايتها
بحسب زمان حركاتها فلما كان الزمان مقدارا كما يمكن ان يفرض اللانهاية فيه في جانب الازدياد
يمكن ان يفرض في جانب الانتقاص فيهما في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة واما
في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحال وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة
لان حركتها اما ان يقع في آن وهو محال لاستحالة وقوع الحركة في الآن واما ان يقع في
زمان فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية في الشدة
هذا خلف لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدد والمدة
اما مثال التناهي فتحرك المدرك فانها متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة ايضا لان حركتها

واحدة واقل مراتب العدد الواحد واما مثال اللاتناهي فحركة الفلك فانها غير متناهية
بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة لان للفلك دوارا غير متناهية بكل دورة حركة فحركة الفلك
تشتمل على حركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة الفلك بحسب الغرض واما في الواقع
فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام الفرضي لو كفى لم يكن حركة المتناهية متناهية
واما الشارح فقد قسم النهاية واللانهاية الى ثلثة اقسام فانهما يلحقان الكم لذاته اولا
ككم كالجسم او لشيء يتعلق بكمية كالقوى فانها تتعلق بشيء له كمية وبعدد عملها واشار بقوله فهما
ما يعرض الكم المتصل الى القسم الاول فان النهاية واللانهاية اذا عرضا الكم بالذات فاما ان يكون
عروضهما للكم المتصل فهما نهاية المقدار ولا نهايته واما ان يكون عروضهما للكم المنفصل فهما نهاية
العدد واللانهاية والمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية فيكون لانهاية لا نهاية المقدار
لا بصالة يمكن ان ينتقص الى غير النهاية لانه قابل للانقسام والانفصال دائما لكنه عند انفصال
الاجزاء يكون كما منفصلا فيكون لانهاية لانهاية العدد وقوله والشيء الذي له مقدار اشارة
الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة والى الثالث اشار بقوله واما الشيء الذي يتعلق بشيء ذو مقدار
فعروض النهاية واللانهاية للقوى اما بحسب مقدار عملها او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب عدد اعمالها
فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية وان كانت متناهية فمتناهية وان كانت اكثر
كانت اقوى وان كان بحسب مقدار العمل فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل اي يكون عمل واحد يقع
في ازمنة مختلفة فان وقع ذلك العمل لا في الزمان الذي في غاية القصر بل في الآن فالقوة غير متناهية
والا فمتناهية وكلما كان الزمان اقصر كانت القوة اقوى واما ان لا يعتبر وحدة العمل بل يكون
المعتبر هو امتداد الزمان بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان فقط
فالقوة ان عملت في زمان غير متناهية سواء عمل في ذلك الزمان الغير المتناهي عملا متعددا
متناهيا او عملا واحدا فهي غير متناهية وان عملت في زمان متناه فهي متناهية وحتى كان زمان العمل
اطول كانت القوة اقوى وفيه نظر لانا لو فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات وحركة

قوة

قوة اخرى مائتي ذراع فهي في ساعتين يلزم على ما ذكر ان القوة الاولى تكون اقوى وليس كذلك
والحق في التقسيم ما ذكرنا   والحركات التي تفعل حدود العرض بيان الحركة الحافظة
للزمان ليست الا المستديرة وذلك مبني على مقدمتين احدهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان
ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وقد سلف بيانهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية ولا نهاية
لها فتلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة او حركة واحدة مستقيمة او حركات مختلفة فهي
اقسام ثلثة والقسمان الاخيران باطلان فتعين الاول اما انه لا يجوز ان تكون الحركة الحافظة
مستقيمة فلان كل حركة مستقيمة منتهية الى السكون اذ المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب على
الاستقامة الى غير النهاية وهو محال لانه يلزم وجود بعد غير متناه واما ان يرجع او ينعطف
فيعطل تلك الحركة حدا معينا ونقطة هي نهاية الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف فيكون
حركات مختلفة لا حركة واحدة وقد فرضت حركة واحدة هذا خلف وفيه نظر لانا لا نسلم ان الحركة
او انعطفت لا ينعطف عن الذاهبة لم لا يجوز ان تكون الحركة الذاهبة والمنعطفة واحدة
على الاتصال فانا اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف فحين نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا
الى زاوية الانعطاف ولم ينقطع حركتنا بل تستمر على اتصالها واما انه يمتنع ان يكون الحافظة للزمان
حركات مختلفة فلامتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات والحجة المشهورة فيه ان الحركة
المختلفة لها حدود في المسافة فالمتحرك الى حد من تلك الحدود انما يكون واصلا اليه في آن لان
الوصول آني فانه لو وقع في الزمان ففي نصفه اما ان يحصل الوصول اليه او لا فان لم يحصل
لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في نصفه ثم
اذا جاوز ذلك الحد صار مباينا او مفارقا له والمباينة والمفارقة انما يحصلان في آن
فلا يخلو اما ان يكون آن الوصول عين آن المفارقة وهو محال والا لزم ان يكون واصلا مفارقا
في آن واحد او غيرها فاما ان يتخلل بين الآنين زمان او لا فان لم يتخلل يلزم تتالي الآنات وهو ممتنع
فانه لو اجتمع آنات يحصل منها امتداد والامتداد الزماني ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم

وجود جزء الذي لا يتجزأ ان يتخلل بينهما فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا متحرك زمان صح
الى ذلك الحد اذ المقدر انه وصل اليه ولا عنه لانه ما ابتدا بالمراجعة والمفارقة ونقضها الشارح
بالحدود المفروضة في المسافة حتى يقال المتحرك الى كل حد يفرض في المسافة انما يكون واصلا اليه في آن
الى آخر الدليل فان قلت سلمنا ان المتحرك واصل الى الحد المفروض فان الحد المفروض معدوم في الواقع
والوصول الى المعدوم محال فضلا عن الوصول في آن قلت لا معنى للوصول الى الحد المفروض الا انه لو
في حيز بحيث اذا فرض ذلك الحد موجودا كان الحصول في ذلك الحد عنده والوصول بهذا المعنى
ضروري والنقض به لازم واما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو نوقض بالمسافة التي فيها يكون حدود
بالفعل فربما يلتزم الكلام في حل المسافة كما اورد الشيخ بعضها الاول الا اذا دحرجنا كرة
على دولاب دائم وفرض فوقها سطح بسيطا بحيث يلاقيها عند الصعود والكرة بصدد مماسة
لذلك السطح ثم بصدد لا مماسة فيلزم ان يحصل بين الآنين سكون الثاني ان المسافة اذا حصل
فيها نقط بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض او كان اجزاؤها مفصودة على التماس
يلزم الوقفات عند تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ التزام السكون فيهما واورد
الامام النقض بمماسة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان في ذروة
التدوير على اوج حامله او في حضيض التدوير وحضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج
والحضيض ومسامتتها لنقطة الاعتدال ملزم النقوض ايضا حدود مفروضة
وقد ابطل الشيخ في الشفا كان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فههنا آنان آن تقع فيه
ابتداء الرجوع وان يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق ومباين ولا شك انه يصدق عليه
في كل آن يفرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان اراد وابان المباينة هو الاول فلنم
المغايرة بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن غير آن الوصول الذي هو انتهاء الذهاب حتى
يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زماني الحركتين اعني زمان الذهاب وزمان الرجوع وان نسبة الآن
الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان وكما ان النقطة

يمكن

يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين خطين اي يكون بداية لخط ونهاية للآخر كذلك الآن يمكن ان يكون
فصلا مشتركا بين الزمانين وان اراد وابان المباينة هو الثاني فلا نم ان الزمان المتخلل بين
آن الوصول وهذا الآن زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض
من آنات حركة الرجوع يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ووجه تمام الحجة
بالوصول ووصول نا ان الحركة الواصلة الى حد معين فالقوة المحركة اليه موجودة حال الوصول
لاستحالة الوصول من غير علة والوصول آني ليس كالحركة فانها لا تقع في الآن واذا زال الاتصال
عن القوة المحركة يكون زوال الوصول في آن آخر وبين الآنين زمان السكون ولا شك ان لا اعتراض
وارد له ايضا لجواز ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان الذي يحصل اللاوصول في كله وقد
صرح به الشيخ حيث قال وكذلك ان اورد بدل لفظ المماسة لا مماسة اذ لا فرق بين الوصول
والمماسة واللاوصول واللامماسة وكان بعض هذا الكلام من الشارح انما هو للتنبيه على ضعف
توجيه الامام على انه حمل المحرك الموصل على القوة المحركة وح يكون النقض له وجود في آن الوصول
مستدركا في الاستدلال اذ يكفي ان يقال الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك
الحد آنيا وزوال الوصول عنه في آن آخر واما ان الوصول عن القوة فلا دخل له
في الدلالة ثم ان الشارح قرر الحجة بميل كما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة وتقريرها ان الحركة
الموصلة الى حد انما تصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتباران احدهما كونها مزيلة
للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الآخر وتسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ لا معنى للميل والميلان
الا الانحراف عن حد والتوجه الى الآخر وثانيهما كونها موصلة الى الحد الذي يتوجه اليه ومثل الميل
المكشوف فان معنى الاتصال الى الحد غير التقريب وبهذا الاعتبار لا تسمى ميلا واذا كان الموضوع
واحدا فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول لان علة الوصول والعلة ما قدمت
بقاء المعلول فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب عن ذلك صح
وحركة الرجوع مختلفتان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل

يوجد في آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد وانه محال ومنها زمان ميلين
السكون لانتفاء الميل لانه لو وجد لكان اما مقربا الى الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا
الوصول اليه هذا خلف واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زايل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله
فتعين انه لا ميل فلا حركة والنظر في هذا التوجيه من وجوه احدها ان في قوله الحركة الموصلة انما
تصدر عن علة ما هي الا ان الميل آلة للطبيعة كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة ولو قال الحركة الموصلة
انما توجد بسبب علة موجودة لتشكل العلة اعتبارا ان يخلص عن الاشكال وثانيها انه يمكن ان يقال
ان يقال وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المتحرك فلا بد ان يكون موجودا في آن الوصول
لاستحالة وجود المسبب بدون السبب فالتعلق بان له اعتبارين يسمى باحدهما موصلا ولا
يسمى بالآخر مستدرك لا دخل له في الاستدلال ويمكن ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل
انما ينبعث من القوة المحركة لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فينعدم الميل فكيف يوجد في
حال الوصول فاجاب بان الميل من شانه انه مزيل للجسم عن حد موصل الى حد آخر واذا
وصل الجسم زال عنه الازالة وبقي الايصال الى الحد فهو منعدم في حال الوصول من حيث الازالة
موجود من حيث الايصال وثالثها انه لا حاجة في الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يمكن ان يقال
لما تحرك الجسم الى حد فوصوله الى ذلك الحد آني ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فقد زال وصوله وانما
يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في
طرفه فيكون في طرف زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول فهناك آنان آن الوصول وآن
اللاوصول ومنهما زمان السكون والجواب ان ما قرره الشارح مبناه على امتناع اجتماع
الميلين فلا بد من التعرض للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر في الاستدلال وتغيير الطريق
غير لازم ورابعها ان هذه الدلائل بدون المقدمة القائلة بان الميل آني ليس كالحركة فنقول
هذا بالحقيقة ليس مقدمة في الدليل بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال الميل لا اختفاء في انه
يستمر ويبقى زمانا كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانيا كالحركة اجاب بانه ليس كالحركة

فانها

فانها وان وقعا في الزمان الا ان الميل يوجد في الآن ويستمر والحركة لا تقع الا في الزمان وان اردتم
بقولكم الميل علة الوصول انه علة موجبة له فهو ممنوع وان اردتم انه علة معدة للوصول فمسلم ولكن فسلم
لا يلزم وجوده في آن الوصول لعدم اجتماع العلة المعدة مع المعلول وسادسها انه اذا وصل المتحرك
الى حد يتوجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل في ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه
الطبيعي بقي الميل الموصل فيه ما دام في حيزه لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك
من الهواء الى حيزه الطبيعي فلا شك في بقاء ثقله ما دام في الهواء لكن ثقله ما دام في الهواء كان
مزيلا مقربا وبهذا الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلا وبقي حادثا في حيزه دائمه
الطبيعي والذي زال هو الميل من حيث انه ميل وسابعها ان الثالث امتناع اجتماع ميلين
واما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثاني فممنوع وذلك لان امتناع اجتماع الميلين
لان احدهما مقرب الى حد والآخر مبعد عنه وهذا لا يتاتى في المحرك الموصل وجوابه ان من البين
امتناع ان يكون جسم فيه بالفعل الاتصال الى حد وفيه بالفعل التنحي عنه وثامنها ان الحجر اذا
تحرك في الهواء قسرا اذ ضربنا يدنا في اثناء حركته عليه حتى ازلناه فلا شك ان يدنا تتحرك بالمتابعة
في جهة النزول فلو سكن الحجر وجب سكون يدنا ايضا لكن حركة اليد معلومة قطعا وتاسعها
ان الحركة لما انحصرت في الطبيعية والارادية والقسرية كذلك السكون الذي هو مقابلها منحصر في الاقسام
الثلاثة فلو سكن الحجر المقسور في الهواء كان سكونه اما طبيعيا او اراديا وهو ظاهر الاستحالة واما
قسريا وليس كذلك اذ لا قاسر ثمة اصلا معقول يجوز ان يكون امتناع وجود الميلين هو سبب
وجود السكون كما ان امتناع الخلاء قد يكون بسبب الحركة التخلخلية والخلاء ثم
من السقط لما كان الدعوى وهي ان الحركات المختلفة يمتنع ان يتصل من غير تخلل سكون
عامة يتناول انواع الحركات سواء كانت في اين او كم او كيف او وضع كان الاولى ان يعبر
عن الحركات المختلفة بالتي يتغير حدود الآن كل حركة من الحركات يتوجه الى غاية هي منتهى تلك
الغاية هي فاعلة هذا لكن ضم الشارح الى الحدود النقط لان البيان في الحركة الاينية اسهل فلهذا

خصص الدعوى بعد ما عممها **قوله** وانما وصف تلك الحركات فانها هى التى
تقع بها الوصول هذا ليس بوصف الحركات بل هو محمول عليها فلو قال انما حمل على الحركات
كان اولى وانما حمله عليها لان الحركات الفاعلة للحدود هى الحركات المنتهية المنقطعة والحركات
المنتهية المنقطعة واصلة الى حدود من المسافة بالضرورة اى يقع بها وصول الجسم الى حدود
المسافة واليه اشار بقوله لان الحركة المتوجهة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه وفيه بحث لان
الحركة ربما يتوجه الى حد وينقطع دونه وكذلك الحد نعم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول
الى حد من حدود المسافة وان لم يكن هو للحد الذى توجهت اليه الحركة وهذا ليس بيان فاين
تلك المقدمة فى الاستدلال بل بيان صدقها والغاية انه لو اقتصر على انتهاء الحركات فقال الحركة
اذا انتهت يكون انتهاؤها فى آن ثم اذا ابتدأت حركة اخرى يكون انتهاؤها فى آن آخر
وبين الآنين زمان لم يتم لجواز ان يكون آن ابتداء الحركة الاخرى هو آن انتهاء الحركة الاولى
فلا بد من الدلالة على تغايرهما فقد بان لك ان المراد بالحدود فى قوله هى التى تفعل حدودا احد حدود الحركة
وهى نهاياتها وانقطاعاتها كما صرح به الشيخ وفى قوله التى يقع لها الوصول الى وصول الجسم المتحرك
الى حدود حدود المسافة وذلك ظاهر واما قوله فالحركة هى التى يقع بها وصول بالفعل منقطعة
فهو عكس للمقدمة المذكورة اى الحركة الواصلة الى حد من حدود المسافة منقطعة منتهية وانت تعلم ان تمام
البرهان ليس يتوقف على هذا العكس مع ان ما تقدم من النقوض وارد عليه ولعله انما ذكره
لان قوله هى التى يقع بها الوصول دال على الحصر والمساواة لكن من الجائز ان لا يكون هذا المفهوم
مرادا وانما المراد منطوقه فقط وللتنبيه على ان وجود حدود المسافة يستدعى وجود الحركة وهو
ممنوع غاية ما فى الباب افتراض الحدود فى الحركة واما وجود فى الحركة حتى ينقطع تلك الحركة
ويحدث حركة اخرى فمحال لها فلا واما قوله والحركة الواصلة التى لا ينقطع لا يقع بها وصول الا
بالفرض فهو عكس نقيض ولست ادرى اذا لم يثبت وصول الحركة الواصلة كيف ينقض الحكم
المشهورة بالحركة الواصلة الواصلة الى الحدود المفروضة وما ذلك الا مناقض محض **قوله**

واشار

واشار الى امكان وجوده فى آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة بل اشارة
الى امكان الوجود بعد الاستدلال على الوجود وهو مستبعد والاولى ان يقال انه جواب
سؤال ذكرناه فى الميل ثم اثبت بعد ذلك الآن الثانى لما كان حاصل الدليل
ان هاهنا آنين آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون وفرغ عن اثبات
الآن الاول شرع فى اثبات الآن الثانى وانما قال يزول عن المحرك الموصل كونه موصلا
لان المحرك للموصل اصلى وهو الطبيعة او الارادة او القاسر وغير اصلى وهو الميل والميل
وان انعدم فى جميع زمان زوال الوصول ان الطبيعة مثلا باقية وان زال عنها الايصال ولعل
لم يقل حل المحرك الموصل فيما سبق على الميل والضمير فى قول الشارح ثم انه يزول عن كونه موصلا راجع
الى ذلك المحرك الموصل فحمله هاهنا على الطبيعة ينافى ذلك ولهذا حمل الامام المحرك الموصل على القوة
الجسمية فى ان الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول فى زمان المفارقة والآن الذى يصير
غير موصلة غير الآن الذى يصير فيه موصلة فبينهما زمان سكون وفيه ما فيه والصواب ان يقال اذا
زال وصول الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه فهناك امران انعدام الميل بالمرة وزوال
الاتصال عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول يمتنع ان يوجد فى زمان المفارقة وزوال الوصول اياه
والكلام يتم من غير حاجة الى اسباب انعدام الميل فلهذا لم يعلم انعدم فى جميع زمان مفارقة المتحرك
عن الحد وذلك لان المتحرك الموصل موجود فى آن الوصول ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة
الثانية والحركة الثانية انما هى بسبب الميل الثانى لكن حدوث الميل الثانى لا يكون فى آن الوصول
والا اجتمع الميلان المختلفان فى آن وهو محال بل فى آن آخر فيه اللاوصول وغاية تقرير كلام
الشارح فى اثبات الآن الثانى ان يقال زوال الوصول وان لم يستمر زمانا فالآن الذى حدث فيه آن غير
الميل الموصل موجود فى زمان ثم صار غير موصل فى زمان آخر فلا بد ان يكون بين الزمانين آن
فذلك الآن لا يجوز ان لا يكون آن الوصول ولا آن اللاوصول لامتناع ارتفاع النقيضين ولا يجوز
ايضا ان يكون آن وصول لان السبب الموصل فى زمان الوصول موجود والشىء الموجود

مالم يرد عليه لم ينعدم والوارد الذي لو جب انعدامه هو الميل الثاني الذي هو ضده فما لم
يطرأ الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل وحدوث الميل الثاني لم لا يكون في جميع زمان اللاوصول
بل في طرف زمان اللاوصول الذي هو الآن الفاصل فيكون فيه اللاوصول لانه معلوله
وفيه نظر لان الذي يثبت ان الوصول آني واما استمراره في زمان فهو موقوف على سكونه ضرورة
انه اذا فارق الحد لم يبق الوصول فلولا ثبات السكون بذلك لما ارتبط الحجة ثم سبب الموصل
موجود في زمان لكن لم انه ينعدم اذا صار غير موصل فانه كان محركا موصلا وزال التحرك
ولم ينعدم فلم لا يجوز ان يزول الاتصال ايضا ولا ينعدم فصلا عن محاوله سبب علية سلمناه لكن
انعدام الشيء كما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء شرط او وجود مانع
ثم لو سلم وجود الميل الثاني في آن لا يكون هو آن الوصول لوجود الميل الاول فيه وامتناع اجتماع
الميلين فلا حاجة اذن الى قوله وكان اللاتصال الذي هو معلوله فلا حاجة اليه في المقدمات
اصلا والحاصل ان اثبات الآن الثاني يمكن بطريقين احدهما ان يقال زوال الوصول انما هو بالميل
الثاني والميل الثاني آني فيكون هناك آن فيه الميل الثاني وهو ليس آن الوصل والا لاجتمع الميلان
بل آن آخر فيكون بين الآنين زمان والطريق الثاني ان الوصول انما يزول بالميل الثاني وهو آني
لا يحدث في زمان اللاوصول بل في آن ابتدائه فيكون في هذا الآن اللاوصول فهو لا يكون
آن الوصول فلو اثبت الآن الثاني بالطريق الاول لم يحتج الى اثبات الاتصال وان اثبته بالطريق
الثاني فالحجة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين بل يكفي ان يقال آن اللاوصول ليس آن الوصول
والا كان الجسم واصلا غير واصل في آن واحد وهو محال وانما لم يذكر المحرك الثاني
لما ذكر ان هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميلين وذلك انما يكون لو اثبت ميلين لكن الشيخ
ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على ان اللاوصول آني
فزعم ان الحجة غير محتاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين ليس امتناع الاجتماع لذاتهما
بناء على القاعدة المشهورة وهي ان التقابل انما هو بين الايجاب والسلب واما تقابل الضدين

[illegible]

وغيرهما فليس لذاتهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم تحقق الآخر فالميلان انما يتقابلان لاستلزام
كل منهما عدم الآخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول وهو يستلزم اجتماع
مع عدمه اكتفى الشيخ بزوال الايصال عن ذكر حصول الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات
مغن عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان وجه عدم التصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني
لان الحجة لا تحتاج الى اثباته فان كون زوال الايصال آنيا موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين
بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال زوال الوصول ملزوم
للميل الثاني فيكون ذكره كذكره لاصاب وكفى لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان
ولقائل ان يقول لما كان الايصال متحققا في زمان السكون كان الميل الاول الذي هو الموصل
موجودا فكيف يكون الميلان معدومين والجواب ان السبب المحرك الموصل انما سمي ميلا
لانه مبتدأ من بل عن الحد ولا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون الميل الاول
ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين والانفصار
الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فيكون زمانا لا زمانا
ثانيا فهناك قسمان الآن لان حد مشترك بين زمانين فاذا اشتغل الزمان الاول بطرفه
معدم ذلك الآن واقع في كل جزء من اجزاء هذا الزمان الباقي ولا استحالة في ان يكون الشيء
معدوما في زمان وقبله ذلك الزمان موجودا واما قوله فلا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة
في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا ينطبق على ما نحن
فيه لان الآن وان اتصف بالعدم في زمان الا انه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود
بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والا لكان للآن آن آخر كان ذلك الشيء في الجزء
الاول موجودا معدوما معا لان الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي يستحصل في الجزء
الثاني غير موجود في الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذي يستحصل بعينه لزم ان يكون الشيء
الواحد موجودا معدوما معا وانه محال واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض
انما يحصل دفعة

لو استدل على ذلك بان وجود الشيء وعدمه على التدريج غير معقول فلم لا يكون عدم الآن على سبيل
التدريج بل يكون دفعة وفي آن يستلزم تتالي الآنات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد
ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي
ان يكون دفعيا كما صرح به الشيخ ولو استدل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فما
امتناع الحصول التدريجي مستدرك ولو حمل على النقض كما في الاستدلال لكن ان اراد باول
الحصول آن الحصول فلا نسلم ان كل حادث يكون لحدوثه ان يكون موجودا فيه فان الحركة حادثة
وليس لها اول حدوث هي موجودة فيه وان اراد انه يوجد في زمان هو اول ازمنة حصوله
فمسلم ولكن من اين يلزم تتالي الآنات   على الوجه الاول الشيء اما ان يحصل
على سبيل التدريج اولا ومعنى الحصول على التدريج حصول حالة هوية اتصالية يمتنع ان يقع الا
في زمان بل لا بد وان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة وحصول الحركة ليس حصول اشياء
كثيرة في اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء وللزمان اجزاء بل ليس الا حصول شيء واحد في زمان
واحد نعم لو فرض للزمان اجزاء يفرض في الحركة ايضا اجزاء تكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه
ليس يلزم ان يكون حصول الحركة في الواقع حصول اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدريجي وهو حصول
في الزمان لا في طرفه واما الحصول لا على التدريج فهو اما الحصول في طرف الزمان وهو الآن لا في الزمان
او الحصول في الزمان دون الآن او الحصول في الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول في الزمان لا على سبيل
التدريج ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك الشيء حاصل فيه ككون الشيء متحركا فانه يصدق
على الجسم في طرف الزمان لان الحركة زمانية نعم يصدق على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان حركته
والتمثيل بالاوصول ينافي ما تقدم من ان الاتصال واقع في الآن انفصالا وما تاخر من قوله
في الغاية فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان فلا فرق بينه وبين السكون في التربيع
والتثليث فانهما قد يحدثان في الآن وتستمر وقد ظهر مما ذكرنا ان بين حصول التدريج والدفعي واسطة
فان الحصول الدفعي هو الحصول في الآن ومقابله ليس هو الحصول التدريجي بل الحصول في الزمان

لا ينحصر

لا ينحصر في الحصول التدريجي بل يكون على وجهين احدهما حصول حالة هوية اتصالية ينطبق على الزمان وهو
الحصول التدريجي والآخر حصول في الزمان لا على وجه الانطباق بل على وجه يوجد في كل آن يفرض
في ذلك الزمان فالحصول الزماني اعم من التدريجي وغيره فهذا القسم واسطة بين الدفعي والتدريجي
فلا يلزم من ان لا يكون عدم الآن تدريجيا ان يكون دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بان يكون
حصوله في جميع الزمان الذي بعده ومما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط
غير ان النقطة ربما تكون فاصلة ولا ان لا تكون الاول واصلا كما ان النقطة توجد في طرف الخط فقط
ولا توجد في نفس الخط ولا يلزم منه ان يكون للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك الآن طرف
للزمان ومعدوم في جميع الزمان ليس في طرف آخر للزمان وتحرير جواب شبهة الامام انا نختار انه يوجد
في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لا يلزم ان يكون الموجود اشياء
متعددة وانما يلزم ذلك لو كان للزمان اجزاء موجودة بالفعل بل الزمان شيء واحد له هوية اتصالية
والحركة ايضا متصلة واحدة منطبقة عليه او نقول نختار انه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة
قوله فلم تكن حصول الحركة في كل الزمان بل في بعضه قلنا لا نسلم هذه الملازمة وانما يلزم لو كان للزمان جزء
واقع ولم يحصل جزء من الحركة فيه لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان والحركة لا بانتفاء
الحركة واعترض على الحجة المبنية على المثلث بمنع وجود الميلين في امتناع اجتماع ميلين مختلفين نحو موجودهما
في زمانين بان يقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الاول كما جاز ان يكون عدم الآن
في جميع الزمان الذي بعده فهذا المحذور وجود الميل الثاني في زمان فيه الميل الاول في زمان وان يكون بينهما آن
لا يوجد آن فيه او يوجد فيه احدهما ولعل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز
ان يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك
الآن يحصل فيه اول الميل الثاني كما ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان
طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلا يلزم وجود آنين وهذا الوجه بالاعتراض اليق على ان البعض من هذه
الاعتراضات ظاهر بعد الاحاطة بما مر   وتقريره ان كل حركة في مسافة المراد بهذه الحركة

ب الخط

الى ص

الحركة المختلفة كانه قال كل حركة من الحركات المختلفة اعني التي لها حدود ومنتهى السكون فهي لا تحفظ الزمان
واما الحركات التي لا تختلف فهي اما مستقيمة او مستديرة والحصر ممنوع لان الحركة على سطح مربع مثلا
حركة واحدة مع انها ليست مستقيمة ولا مستديرة اللهم ان يستدعي حدود المسافة حدود الحركة
وفيه ما فيه . وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة لا تصير صحيحة ان بدلت
المماسة باللاتماسة فغير مضاف جواب لسؤال مقدر وهو ان زوال الوصول هو اللاتماسة
والشيخ قال لو بدلت المماسة باللاتماسة لم يتم الحجة فكيف يتم اذا بدلت المباينة باللاوصول
اجاب بان اتمام الحجة باللاوصول ذا ابتنى المحل الثاني وعدم اتمامه باللاتماسة للاقتصار عليها
فهو بعيد لا اثر له في المعنى قد بين ان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية المطلب
ان القوى الجسمانية يمتنع ان تكون غير متناهية اما في الشدة فظاهر واما في المدة او في العدة
فلانها لو حركت جسما فاما ان يكون بالقسر او بالطبع وهما محالان اما بالقسر فلانه لو حرك جسم جسمين
مختلفين في الصغر والكبر الى غير النهاية وفي العدة او المدة من مبدأ واحد يلزم التفاوت بين الحركتين
في الجانب الغير المتناهي وانه محال لا يقال هذا الدليل انما تم اذا امكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية
الغير المتناهية فاما لو كانت القوة الجسمانية القاسرة ازلية وهي تحرك جسما من الازل بحركات
غير متناهية فلا يكون لها مبدأ فمعقول لانا نقول لا شك في امكان التحريك من المبدأ على ذلك التقدير فانه لو امكن قوة
جسمانية قسرية غير متناهية لامكن ان تحرك جسما وبعضه من مبدأ مفروض وح يلزم التفاوت
قال الامام هب ان بين حركتي الجسمين المختلفين تفاوتا في الجانب الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان يسقط
الجسم الاكبر وانما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة والنقصان حتى يسقط الناقص الذي فرض غير متناه
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة والبطوء كما ان حركة الفلك الاعظم اسرع من
حركة فلك الثوابت مع انهما غير متناهيتين وتقرير الجواب ان الكلام في القوة الغير المتناهية
في المدة والعدة واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة او العدة لا بحدود
التفاوت في السرعة والبطوء اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة

وحركت

وحركت جسما آخر كان زمان حركته غير متناهية لانا لا نعني بالحركة الغير المتناهية في المدة
الا ذلك فاذا حركت جسما اصغر كان زمان حركته لكن هذا الزمان اقصر لان معاوقته اقل
والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر ليس الا في الجانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع
الاول قطعا واما في العدة فلانها لو كانت غير متناهية في العدة وحركت جسما
يكون عدد حركاته غير متناه الا ان هذا العدد يكون اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه
فاجاب بان المحكوم عليه ههنا اي الحكم ههنا بان قوة القوة متفاوتة وبقوة واقع
في الحال فلا شك ان قوة القوة على تحريك الجزء اكثر من قوتها على تحريك الكل فيلزم التفاوت
في القوة بخلاف الحوادث فانها لم تكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليها بالتفاوت وللسائل
ان يعود ويقول المحذور الذي ادعيتم لزومه اما تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء
واما تفاوت الافعال فان زعمتم ان اللازم تفاوت قوة القوة وهو محذور فغير مسلم لا بد له
من دليل وان زعمتم ان اللازم المحذور هو التفاوت في الافعال عاد الاشكال وكان مراد
الامام من قوله انهم يستدلون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال هذا الذي قررناه
لكنه سها في عبارته فان الاستدلال بالعكس فانا نقول القوة القوية على تحريك الكل اضعف منها
على تحريك الجزء اذ المقسور طبعه عائق عن التحريك القسري وكلما كان المعاوق اقوى كانت
القوة على تحريكه اضعف بالضرورة فلما تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت
في الحركات الغير المتناهية واجاب الشارح بان الشيخ ما احال قبول الغير المتناهي الذي ليس موجود دائم
مجموعه في الخارج الزيادة والنقصان في الوهم وصرح بانه في العدم قابل للزيادة والنقصان
بل ذلك لا ينافي كونه غير متناه بل انما ينادي النظر اذا تخيلنا امتدادا يكون له جهتان واحتمل
ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا فيهما وان يكون متناهيا في احدهما فقط والحكم بالزيادة
والنقصان اذا كان غير متناه في احدى الجهتين لا يكون الا في الجهة الاخرى وقوله في النظر الاول
احتراز عن دليل يدل على امتناع ان يوصف بعدم التناهي وبالكثرة والقلة كامتناع وجود الغير

المتناهی علی الشرایط المقررة عند الحکماء وانه مدلل لا بالنظر الی مجرد مفهومه واما قوله لانهما
من خواص الکم المتناهی فممنوع لانتقاضه بمعلومات الله تعالی ومقدوراته ویمکن ان یجاب عنه
بان الکم الغیر المتناهی اذا اراد حرکة وبعض اخری لم یکن الا من الجملة المتناهیة واما معلوماته
تعالی زائدة علی مقدوراته فذلک بنوع اخر وحاصل الجواب ان یقال سلمنا ان الغیر
المتناهی لا یقبل الزیادة والنقصان فی الخارج لانه لیس لمجموع موجود فی وقت من الاوقات
الا انه قابل لهما فی الوهم وبحسب نفس الامر لکن ازدیاده ونقصانه فی الجانب الغیر المتناهی
ممتنع فی الوهم ایضا کما فی الخارج واما فی الجانب المتناهی فلیس بممتنع وکان کلام الشیخ حیث قال
الحوادث المتناهیة لو کانت غیر متناهیة لزم ان یکون غیر المتناهی قابلا للزیادة والنقصان
لازدیاد الحوادث کل یوم وهو محال ان یقال لو کان المراد ان الغیر المتناهی یزید وینقص
فی الخارج فهو ممنوع لان المجموع الغیر المتناهی لیس موجودا فی الخارج فی وقت ما وان کان المراد انه
یقبل الزیادة والنقصان فی نفس الامر وفی الوهم فلا نسلم انه محال وانما یکون کذلک لو کان قبوله الزیادة
والنقصان فی الجانب الغیر المتناهی ولیس کذلک هذا الخلاف ما نحن بصدده بلزوم التفاوت فی
الحرکات الغیر المتناهیة فی الجانب المتناهی وانه کما هو محال فی الخارج کذلک فی الوهم وبحسب نفس الامر
واعلم ان الطبیعیات لما کانت محسوسة وحکم الوهم فی المحسوسات صادق فالمقدمات المذکورة
فی البراهین الطبیعیة لا یجب ان یکون ماخوذة بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر وان کانت وهمیة کما فی
مسئلة تناهی الابعاد والجزء الذی لا یتجزی وغیرهما مقدمة اذا کان شیء ما یحرک جسما
ولا ممانعة فی ذلک الجسم کان قبول الاکبر للتحریک مثل قبول الاصغر وهذا فی المقدمة الاولی فالقوة
الطبیعیة اذا حرکت جسما یکون قبول کل الجسم للتحریک مثل قبول بعضه لعدم الممانعة فلیس هناک
تفاوت لا یکون الا من قبل الفاعل اعنی القوی وهذا فی المقدمة الثانیة والتفاوت الذی بین القوی علی ما بین
الاجسام فی الصغر والکبر لانها ساریة فیها متجزیة بتجزیها وهذا فی المقدمة الثالثة فلو تحرک جسم بقوة
حرکات غیر متناهیة وتحرک بعض ذلک الجسم بقوته الطبیعیة من مبدأ واحد فان کانت حرکات

البعض

البعض غیر متناهیة وحرکات الکل اکثر وقع التفاوت بین الحرکتین فی الجانب الغیر المتناهی وان کانت
متناهیة یلزم تناهی حرکة الکل لان نسبة حرکة الکل الی البعض نسبة قوة الکل الی البعض ونسبة قوة
الکل الی قوة البعض نسبة الکل الی البعض ونسبة الکل الی البعض نسبة المتناهی الی المتناهی فیکون
نسبة الحرکة الی الحرکة نسبة المتناهی الی المتناهی وقد فرضنا ان حرکة الکل غیر متناهیة هذا خلف
اکتفی الشیخ بهذا البرهان المشتمل علی حصول مقصود هذا البرهان انما یدل علی حصول
مقصود لو کانت حرکة الفلک طبیعیة فان ارادة الفلک لا ینقسم بانقسامه لجواز ان لا یکون
لجزئه ارادة اصلا فضلا عن ارادة بعینه ارادة الکل فالقوة المحرکة للسماء غیر
متناهیة ثبت ان فی الوجود حرکة غیر متناهیة وانها دوریة والحرکة الدوریة هی السماویة فالقوة
المحرکة للسماء غیر متناهیة ینتج ان القوة المحرکة للسماء لیست قوة جسمانیة فیکون قوة مفارقة اما عقلا
فهو المطلوب او نفسا والنفس المفارقة انما تحرک جسمها لیحصل الکمالات اللائقة بها ویحصل الکمالات انما یکون
من موجود یکون الکمالات حاصلة له بالفعل وهو العقل فالقوة المحرکة للسماء مفارقة عقلیة فان قلت
ان اراد بالقوة المحرکة للسماء المباشر للحرکة الذی یصدر عنه الحرکة فهی قوة جسمانیة لا عقلیة وان
اراد بها شیئا آخر فلا بد له من دلالة فیقول الدلالة علیه عدم تناهی الحرکات لان عدم تناهیها لیس بحسب
ذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحرکات الغیر المتناهیة عن القوة الجسمانیة بحسب ذاتها بل
بحسب قوة اخری ولا شک انها یجب ان یکون غیر متناهیة الاثار والا استحال صدور الحرکات الغیر
المتناهیة عن القوة الجسمانیة بحسبها فتلک القوة لیست جسمانیة بل مفارقة نعم یرد ان یقال الدلیل
لا یدل الا علی ان الجسم السماوی المتحرک بالحرکة الدوریة واما ان کل متحرک بالحرکة الدوریة فهو جسم
سماوی فهو من باب ایهام العکس ولم لا یجوز ان یکون فی مرکز الارض قوة یتحرک بالارادة ویکون
الزمان مقدار حرکتها واعلم ان المطلوب من هذه الفصول لیس اثبات العقل مطلقا بل اثبات
ان للحرکة السماویة غایة هی العقل والا لم یحتج الی بیان ان الحرکة الغیر المتناهیة دوریة ولا الی ان الحرکة الدوریة
سماویة ولهذا صرح الشیخ فیما قبل بانه ضرب آخر من البیان مناسب للمکان فیه من اثبات غایات
الافلاک

واستبع ههنا علم ما هي القوة المحركة للسماء ، وبه يحل ما اشكل على الفاضل الشارح حيث ذكر
ان اللاحق للتحريك قوة جسمانية والعقل محرك اول اعترض الامام بان الحركات الجزئية الغير المتناهية
اما ان تصدر عن العقل او عن القوة الجسمانية فان صدرت عن العقل فهو العلة وان صدرت
عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها والجواب ان العقل علة غائية والقوة الجسمانية علة
فاعلية ايضا حسب ان تحرك الافلاك على الاجمال شيئان ما يحرك تحريك المعشوق للعاشق
وهو الذي يكون الحركة لاجله والثاني ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة فيه
وذلك المحرك العقلي لا يجوز ان يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والاستحالة والمباشر
للحركة متغير مستحيل فلا يكون الحركة منه بل يكون محركا للفلك على سبيل التعشق واما محرك الفلك
على سبيل التنقل فهو طبعه بعد عقلي يحرك على وجه العشق وفي سلسلة الحركة وسط وهو نفس
مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير ويكون لها تصورات كلية وجزئية وسائر من
تصوراتها الجزئية التي تحصل لها معا ونسبتها قوتها المتخيلة هذه القوة المتخيلة فترتسم فيها صور الاوضاع
الجزئية ويحدث منها الحركات الجزئية على الاستمرار هكذا اجمل ان يحقق مقاصد القوم
وبنى على الجواب اي لا نم ان المباشر لتحريك السماء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التحريك وانما
يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل يحدث
من العقل المفارق فيها امور متصلة غير قارة ويتعلق بحسب ذلك انفعالات غير متناهية و
وبواسطة تلك الانفعالات تقوى على حركات غير متناهية وانما قيد الامور المتصلة بكونها
غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها وههنا نظران الاول ان القول بحدوث
الامور من المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك تصريح بان الصادر من
الفلك حركات متعددة وقد سبق من قبل ان الحركات المتعددة لا تحفظ الزمان فبينهما
تناقض بيان ذلك انه اذا صدر عن الفلك حركات متعددة فاما ان يكون بين كل حركتين
هو بداية احدهما ونهاية الاخرى فهي الحركات التي تفعل حدودا ونقطا فلا تحفظ الزمان

واما ان

واما ان لا يكون بين تلك الحركات حدود فهي لا تكون حركات متعددة بل حركات واحدة الثاني ان التحريكات
لا على سبيل الاستقلال صورة البعض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم تجز التحريكات الغير المتناهية لا على
سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل القوة تحرك جسما لا على سبيل الاستقلال حركات غير متناهية
من مبدإ مفروض وبعضها تحرك كذلك يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا وجوابه
انا نمنع لو امكن ان يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع واعترض
الامام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة وعندهم ان الثابت
لا يكون علة للمتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة فلا يكون معلولة للعقل وان جاز ذلك فليجز اسناد
الحركات الجزئية الى العقل وثانيهما لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمية الفلكية بوا سطة
الانفعالات فلم لا يجوز مثلها في سائر القوى وح لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها
لا تقوى على اعمال غير متناهية فقوله ح اشارة الى هذا الوجه اي وحين اذ جاز صدور الامور
المحدودة في النفس الجسمية عن العقل لا يمكن القطع والجواب عن الاول ان الحركة لا يجوز ان تصدر عن
العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه ليس بمستكمل والمتغير انما يصدر عن العقل
بسبب الحركة الدائمة حتى يكون هناك سلسلتان معا بان كل فرد من احدهما معد لفرد من الاخرى
احدهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوة الجسمانية والاخرى سلسلة الحركات وكل
حركة توجد بعد القوة الجسمانية لحال انفعالية صادرة عن العقل وتلك الحال الانفعالية معدة
لاصدار حركة لاحقة وهكذا كما اذا قطعنا حدا من حدود المسافة واعترض حدا آخر شعرنا به
وتخيلنا قطعه قطعنا ثم تخيلنا قطع حد آخر وهكذا فكل حركة سابقة معدة للتخيل وهو انفعال
والتخيل علة الحركة اللاحقة   والمحرك المتحرك يحتاج الى محرك آخر لانه اذا كان شيء
محركا ومتحركا فهو من حيث انه متحرك يحتاج الى محرك فان كان محركه نفسه يلزم ان يكون فاعلا
قابلا وانه محال وان كان محركه غيره فذلك المحرك ان كان متحركا لزم احتياجه الى محرك آخر وهكذا
حتى ينتهي الى محرك غير متحرك قالوا وذلك المحرك هو المبدأ الاول او العقل الاول وما عداه من المحركين
متحرك

وهذا الذي حملهم على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصور المنطبعة لانهم لما ذهبوا الى ان ما عدا المبدأ
الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات او بالعرض والنفس والعقل ليس بمتحرك لا بالذات
ولا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك الافلاك فانحصر محركات الافلاك في القوى الجسمانية واعترض
الشارح على هذا الكلام بقوله وذلك غير واجب وتقريره ان يقال لم لا يجوز ان يكون المحرك فاعلا
قابلا فان من الجائز ان يكون محركا متحركا من جهتين فان القوة متحركة من جهة انها منفعلة
من العقل متحركة من جهة انها حالة في مادة وكيف لا يكون محركها نفسها ومحرك المتحرك بالعرض هو
محرك المتحرك بالذات لكن محرك المتحرك بالذات اعني الفلك هو تلك القوة فيكون محركها من حيث
تحرك بالعرض ايضا هو نفسها كما ان الطبيعة العنصرية محركة ومتحركة بالعرض وليس محركا بالحركة
العرضية الا اياها واعلم ان الانسب ان يكون قوله وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء مقدما على
الاعتراض الا انه ذكره لما كان فيه نوع استبعاد واستهزاء اخره عنه والواجب في قوله فان
في عقول مفارقة ان يقال نفوس مفارقة لما قدم من اعترافهم بان للنفوس السماوية مقصود التشبه
عقلية تريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قبل تقرير الدليل
لا بد من تقسيم الموجود الى العرض والجواهر الخمسة فالموجود اما ان يكون في موضوع وهو
العرض او لا في موضوع وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون حالا وهو الصورة او محلا وهو
الهيولى او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم او حالا ولا محلا فان كان متعلقا بالجسم
تعلق التدبير فهو النفس والا فالعقل اذا ثبت هذا فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون
عرضا لان المعلول الاول سابق على غيره ويمتنع سبق العرض على الجوهر ولا جسما والا
لزم صدور امرين من الواحد الحقيقي ولا صورة ولا هيولى لما ثبت من امتناع ان
يكون شيء منها علة للاخرى او واسطة ولان تاثير الصورة موقوف على تشخصها وتشخصها
موقوف على المادة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة لو كانت علة للصورة كانت
فاعلة قابلة معا وانه محال ولا نفسا لان افعال النفس تحتاج الى المادة فلو كانت معلولا
اولا

نظر

١٩٩

اولا فاما ان يصدر عنهما شيء اولا فان لم يصدر عنها شيء آخر لم ينتظم سلسلة الموجودات وان صدر منها
شيء وقد ثبت ان افعالها متوقفة على وجود المادة فيكون المادة موجودة قبل وجودها وهو محال
تعين ان يكون الاول هو العقل وفيه نظر من وجوه احدها ان يختار انه لا يصدر من النفس شيء ولا يلزم
عدم انتظام سلسلة الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر من المبدأ الاول بشرط وجود النفس شيء آخر
هو آلة النفس لا بد له من دليل الثاني ان قولكم افعال النفس محتاجة الى المادة ان اريد ان جميع افعالها كذلك
فهو ممنوع وان اردتم ان بعضها كذلك فهو لا يستلزم المطلوب ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالنفس هو الذي
يتوقف جميع افعاله على الآلة وبهذا يتوقف فعله وانفعاله على وجود المادة وبه يظهر استعدادها الثالث
لا نسلم انه اذا لم يكن المعلول الاول النفس والجسم ولا جزءا منه يكون هو العقل وانما يكون كذلك
لو كان جميع كمالاته موجودة فيه بالفعل وجوابه ان الموجودات الجوهرية منحصرة في الخمسة فاذا لم يكن
احد الاربعة تعين ان يكون هو العقل واما حصول جميع كمالاته بالفعل منه فهو لم يثبت الا بدليل
آخر
بالنظر فيه من العلوم الرياضية فيه نظر لان البحث عن وجود الجسم
وكثيرا ما يبحث عن احوال الموجودات من حيث انها موجودة فهو من الالهيات والعلم
بخصوص الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية حتى صار البحث عنهما من علم الهيئة
كالقائلين بالمنسوبات المنسوبة بشكل مجسم يحيط به سطوح متوازية الاضلاع ومثلثات قوله
لا القمر يخرج ممثله عن فلكه الكلي فهو لا يكون فلكا كليا ولا جزئيا وانكر الفاضل
الشارح لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفي حركة الكواكب بنفسها في الافلاك ان مواضع
مراكز تداوير القمر وعطارد او جيهما في كل دورة مرتين انما يتصور لو كان لمركز التدوير
حركتان حركة على التوالي وحركة على خلاف التوالي فلو كان المتحرك هو الكواكب او فلك
التدوير نفسه لم يكن كذلك لامتناع ان يكون الجسم الواحد متحركا بالذات الى جهتين
مختلفتين دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه الدلالة انما تستقيم لو امكن ان تحرك الجسم
الواحد حركتين مختلفتين لكنه غير ممكن لان الحركة الى جهة مستلزم الحصول فيها فلو تحرك

المعلول

الآلة فان هم

الى جهتين يلزم حصوله فيهما وانما يلزم لو كان حصوله في الجهة بحسب الحركتين وليس كذلك بل
بحسب حركة واحدة حاصلة من الحركتين فان الحركتين ان كانتا الى جهة واحدة حصلت
حركة واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا في جهتين حصلت حركة واحدة متساوية لفضل
احديهما على الاخرى وليس يلزم ان تكون الحركة الواحدة بسيطة فقد تكون مركبة وحصول
الجسم في الجهة انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين ولتحقيق الموضع بتحقيق
الحركة بالعرض فنقول لا شك ان المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة هي الحركة فان الجالس
في السفينة عرض له تلك الحال العرضية للسفينة حتى ينتقل في مكانه كما ينتقل السفينة في مكانها
الا ان الفرق ان حالته المخصوصة بسبب حالة غيره ينتقل اوضاعه واينه فان للمتحرك
بالذات توجها الى الجهة اعني ميله اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او اراديا وهذا
الميل لا يوجد في المتحرك بالعرض فانا واحدنا لو تحرك معه حجر فلا شك ان ذلك الحجر ينتقل
الى موضعها لكن تلك الحركة صدرت عارضة لنا عن ارادة والارادة في الحجر مبدا الحركة
مبدا رمى المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض ثم لا ستراب في ان الحركة بالعرض
ليست مانعة للحركة بالذات مجازا ان يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كما ان
راكب السفينة يتحرك ايضا سواء كانت الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين
ولكن ههنا شك وهو انا اذا فرضنا دائرتين محيطتين احديهما حاوية للاخرى
وهما يتحركان بالخلاف على محور واحد حركة واحدة وعلى الدائرة المحوية نقطة في
وسط السماء على نصف النهار فتلك النقطة لا بد ان تكون دائما على نصف النهار فتلك النقطة
لا بد ان تكون دائما على نصف النهار لان المحوي ان حركها الى جهة الشرق درجة
اعادها الحاوي الى جهة الغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من نقطة الدائرة المحوية سائر
نقاطها يقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد ان تكون تلك النقطة في جهة الشرق
تارة وفي جهة الغرب اخرى ومن الفضلاء من سمعته يقول في هذا الشك لكل متحرك

حركتان

حركتان حركة حقيقية وهي قطع المسافة التي تتحرك عليها وحركة اضافية اي بالاضافة
الى اي نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهي زاوية لمسافة حركة عندها وبقطة المحوي وان
كانت لها حركة في نفسها لا تحدث زاوية بالنسبة الى النقاط الخارجة عن مدارها لان موضعها
متحرك بالخلاف حركة مساوية لها ولهذا لا ترى الا ساكنة وللفكر فيه مجال ومما يوضح الكلام
على اشكال الامام ان الحركة الى جهة انما تستلزم الحصول فيها لو كانت وحدها فاذا كانت
مع حركة اخرى فالحصول في الجهة انما هو بحسب تركيب الحركتين حتى ان كلا من الحركتين لو تجردت
عن الاخرى كانت مصادمة الى الجهة المتوجهة اليها فانا اذا فرضنا واحدا على خشبة هي مائة ذراع
مثلا وهو والخشبة يتحركان بالخلاف تحركا مستويا فاذا كان راس الخشبة موازيا للنقطة واسفل الخشبة
من تلك الموازاة ميلا ذراعا تحرك الشخص ايضا من راس الخشبة ذراعا والموازاة باقية كما كانت
وهكذا تحرك الخشبة مائة ذراع والشخص الى اخرها اما لو تحركت الخشبة فقط وكانت حركة الشخص
لانحرف الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة فلا انتقال هناك للشخص الى الجهة بحسب تركيب الحركتين
اذ فرضنا جسما يصدر عنه فعل تقرير هذا البرهان طريقان احدهما طريق المعية
وتحريره على محاذاة ما في الكتاب ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان حال المحوي مع الحاوي الامكان
لان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها فلا يكون وجوب المعلول مع العلة بل
الذي يكون معه هو امكانه لكن وجود المحوي مع عدم الخلاء فلما كان وجود المحوي غير واجب مع وجوب
الحاوي فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي او غير واجب فان كان واجبا مع
وجوب الحاوي فهو ممكن في نفسه وانه محال وليس هذا الطريق الا قياسا استثنائيا مكررا لو كان
الحاوي علة للمحوي كان المحوي معه ممكنا والتالي باطل فالمقدم باطل اما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجوب
العلة محالة معه الامكان لا محالة واما بطلان التالي فلان عدم الخلاء مع وجود المحوي على ذلك التقدير
فلو كان المحوي ممكنا مع الحاوي كان عدم الخلاء ايضا ممكنا وهو محال والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق
وبناء على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يكون علة موجدة الا بعد كونه متشخصا لانه ما لم يتشخص
لم يوجد

وما لم يوجد لم يوجد ولو اطلق هذه المقدمة غير مقيدة بالجسم كان اولى لعدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شيء لا يوجد
يمتنع ان يكون علة موجودة الا بعد تشخصه سواء كان جسما او غيره وثانيهما ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب
العلة ووجودها ضرورة ان العلة يجب اولا ثم يوجب فيجب المعلول فلو وجب العلة ولم يجب هو وكل ما لم يجب
ولم يكن من شأنه الوجوب فهو ممكن فيكون حال المعلول مع العلة الامكان وثالثها ان الشيئين اذا كان بينهما
معية تلازمية لا يتخالفان في الوجوب والامكان لانه لو وجب احدهما وامكن الآخر امكن انفكاكهما فلا
تلازم بينهما وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثانية منقوضة بالواجب ومعلوله فانهما متخالفان بالوجوب
والامكان مع تلازمهما لا يقال ليس مقدمة البرهان عدم اختلاف المتلازمين في الوجوب مطلقا بل المقدمة
عدم اختلافهما في الوجوب مع ثالث فانه لو وجب احدهما مع الثالث ولم يجب الآخر معه امكن انفكاك احدهما
عن الآخر بالضرورة فلا تلازم بينهما وعلى هذا لا نقض لانا نقول الدلالة مشتركة فكما لا يجوز ان يختلف حال المتلازمين
مع ثالث في الوجوب والامكان كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما في انفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب
الآخر مع وجوبه امكن انفكاك احدهما عن الآخر فالمراد ليس الا وجوب عدم الاختلاف مطلقا سواء كان
مع الثالث او في حد انفسهما يشهد بذلك اطلاق الشرح ويمكن ان يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب
ما هو اعم من الوجوب بالذات او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان بان لم يخرج الى الوجود والوجوب ومن
الظاهر ان الشيئين اذا كانا متلازمين فكل واحد منهما اذا وجب وجب الآخر مطلقا فانه لو بقي على صرافة
الامكان بينهما قطعا وهذا هو المستعمل في البرهان فان عدم الخلاء لما كان مع وجود المحوي معية تلازمية
وكان عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي يلزم ان يكون وجود المحوي ايضا واجبا مع وجوبه لكونه
باقيا على صرافة الامكان فان قلت كما وجب ان لا يتخالف المتلازمان في الوجوب مطلقا وجب ان لا يتخالفا
في الوجوب بالذات ايضا فانه لو وجب احدهما بالذات والآخر واجب بالغير لامكن ارتفاع الآخر مع
ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر
امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك معقول اذا كان ارتفاع الآخر نظرا الى ذاته الانفكاك
انما يقتضي جواز الانفكاك لو امكن ارتفاعه نظرا الى الاول وليس كذلك فان وجوب المعلول مترتب على

على وجوب العلة

على وجوب العلة وعندي ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يمكن ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه
بالوجوب فلو وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي معه لكن المحوي هو الذي عليه مقعر الحاوي واذا
لم يجب ملاء مقعر الحاوي لم يجب عدم الخلاء بالضرورة ويستغني الشيء لزوم الخلف المحذور عن المقدمات
في جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة واما قوله وجود المحوي وعدم الخلاء معا فالمراد
المعية في الوجوب وعدمه لا في الوجود والعدم كما تحققه الشارحون وليس المراد الا ان وجود المحوي
اذا لم يجب عدم الخلاء ويتبينه بان عدم الخلاء متى وجب وجود المحوي فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم
وجوب المحوي كان عدم وجوب المحوي مستلزما لعدم وجوب الخلاء بحكم عكس النقيض لا يقال لو صحت الدلالة
لزم ان لا يكون للحاوي وجوب وجود لانه لو كان للحاوي وجوب وجود فلا يخلو اما ان يكون معه وجوب
المحوي او امكانه واياما كان يكون مع وجوب الحاوي امكان المحوي اما على تقدير الامكان فظاهر واما على تقدير الوجوب
فلانه لا يكون واجبا لذاته بل بغيره والوجوب بالغير مستلزم للامكان ومعية الملزوم مستلزمة لمعية اللازم
فيكون مع وجوب الحاوي وجود امكان المحوي فلا يجب وجوده مع ايجابه فيلزم امكان الخلاء لانا نقول
لا نسلم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم وانما يكون كذلك لو لم يكن اللازم متقدما على الملزوم لكن الامكان
متقدم على الوجوب المتقدم على الخ فيكون عدم الخلاء متأخرا عن الحاوي والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء
وكل ما هو موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء متأخرا عن الحاوي ممكنا وانه محال وهذا الطريق غير
مطابق لما في المتن لخلوه عن بيان امكان المحوي والحاوي واحتياجه الى ان المتأخر متأخر
واعلم ان قوله الخلاء ممتنع لذاته من الاخص اللازم من وجود المحوي وعدم الخلاء معا ولا يخص الممتنع لذاته وذكر
الخلاء في هذا البيان واقع بطريق التمثيل او لانه المقصود بتصور الممتنع لذاته قصدا اوليا والا فليس
لاختصاص بالخلاء بل كل ممتنع لذاته كذلك فليس معنى الممتنع لذاته ما يستحيل العلم بل معناه ما
يتصور العقل ويجزم بعدمه بمجرد تصوره من غير النظر الى الغير وان جاز ان يتوقف حكمه بالعدم على
والارشاد بايراد صيغة الحصر حيث قال ان التصور هو المقتضي للامتناع بخلاف وجود العلم
الممتنع بالغير فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد تصوره العقلية بل بالنظر الى الغير وهذا التحقيق محل

ما عسى يحتاج فى الوهم من ان الثالث بالبرهان عدم الخلاء واما امتناعه لذاته فلا فان الذى دل على عدمه
هو انه لو وجد الخلاء لكان كما يكون داما دة فلم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه وما يكون كذلك
يكون ممتنعا لذاته لانا لما نظرنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم منه مح والممتنع بالغير وان جاز استلزامه
للمحال الا ان استلزامه للمحال انما يكون بالنظر الى ذلك الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كشريك البارى فان دليل
الوحدانية كما دل على عدمه دل ايضا على امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم المحال بالنظر
الى ذاته فقط فظهر ان معنى قول الخلاء ممتنع لذاته ان ما تصوره العقل من الخلاء يحكم عليه بانه ممتنع الوجود
فى الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا وجودا
يقتضيه وانما هو شىء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته
فان العقل لا يحكم بوجوده ولا بعدمه الا باعتبار وجود علته او عدمها اذا تقرر ذلك فنقول شىء يتصوره
العقل ويسميه بالخلاء فعدم الخلاء عبارة عن نفى ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه نفى الموجود
فى الخارج فهما عدمان خارجيان الا ان عدم الخلاء عدم فى الخارج لموجود عقلى وعدم الانسان فى الخارج
لموجود خارجى فمتى وجد المحوى من حيث انه ملاء يلزمه نفى ذلك المتصور قطعا ومتى انتفى ذلك المتصور لزم
وجود المحوى من حيث انه ملاء فوجود المحوى مع عدم الخلاء متلازمان فى نفس الامر وليس المراد من قوله
فى المتلازمتين لا يتصور التلازم فى العقل اذ لا يلزم بحسب العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم العقلى فهو
ليس مقاومة البرهان فان المقدمة هى كونهما متلازمين فى الوجود بحسب نفسه بل المراد المبالغة
فى عدم التحقق على ما هو الشايع فى عرف المحاطب فى العقد بقوله من حيث هو ملاء فائدتان
احدهما ان هذا التلازم لا بد فيه من اعتبار الحاوى فان المحوى لا يستلزم من حيث ذاته نفى الخلاء
بل من حيث انه محدد بالحاوى فان الخلاء هو المكان الخالى كما ان الملاء فهو المكان المملوء فيجب اعتبار
سطح الحاوى ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملاء واما نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء والملاء
فان الحاوى جسم ولا ملاء ولا خلاء له اذ لا مكان له واستلزام المحوى نفى الخلاء ليس الا
من حيث انه مملاء المكان هذا ما سمعنا واشعر به كلامه وفيه نظر لان عدم الخلاء هو عدم المكان

الحالى

الحالى اما بعدم المكان او بوجود الملاء فاستلزام المحوى لعدم الخلاء لا ينحصر فى حيثية الملاء فانه الخلاء مع المحوى
الحالى اما بعدم المكان او بوجود الملاء فاستلزام المحوى لعدم الخلاء لا ينحصر فى حيثية الملاء فانه الخلاء
مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوى ايضا وثانيهما اندفاع سؤال هو ان الخلاء عدم المحوى فعدم عدم
العدم يكون هو ما عدم الخلاء هو نفس المحوى فالقول بان المحوى مع عدم الخلاء بمنزلة القول بان الشىء
مع نفسه وجوابه انا لا نسلم ان الخلاء هو عدم المحوى بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوى من حيث انه ملاء وكونه
ملاء وصف للمحوى باعتبار مكانه وكان قوله المقارن المغاير للمحوى هو نفى ما يتصور منه اى من الخلاء يتبين
على هذا فانه ربما ظن ان عدم الخلاء عين وجود المحوى لشدة تقاربهما واذا تحقق هذا سقط
ما يمكن ان يتمسك به هذا القائل انما هو نقض على المقدمة الثالثة بان يقال وجود المحوى مع عدم الخلاء معية
تلازمية وهما لا يتحدان فى الوجوب لان عدم الخلاء واجب بالذات ووجود المحوى واجب بالغير او يعارضه
فى المقدمة القائلة بالتلازم فيقال وجود المحوى ليس مع عدم الخلاء معية تلازمية لانه لو تلازما لزم اتحادهما
فى الوجوب وليس كذلك او فى المقدمة الحاكمة بامتناع الخلاء فان وجوب الخلاء بالذات مع وجوب المحوى بالغير
مما لا يجتمعان والثانى باب ان المنافاة انما هى اذا كانا معا معية تلازمية والمتلازمان يجب ان يتحدا
فى الوجوب وهذا التقدير اطبق على ما فى الشرح واجاب بان المعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى
انما هى على تقدير علية الحاوى والمحوى على هذا التقدير ليس مع واجب الغير بل ممتنع وانما كان التلازم بينهما على هذا
التقدير لانه اذا كان الحاوى علة للمحوى كان معه على المحوى بحدود المكان فمتى عدم الخلاء لزم وجود المحوى ومتى
وجد المحوى لزم عدم الخلاء قطعا اما اذا لم يكن الحاوى علة لعدم الحاوى لا يستلزم وجود المحوى
لجواز كون الحاوى والمحوى معدومين فيكون الخلاء ايضا معدوما لان الخلاء لا يعرض لعدم المحوى مطلقا بل انما
يعرض لعدم المحوى من حيث انه محوى وملاء بان يفرض محيط لا حشو له يعترض فيه الابعاد التى هى الخلاء
فان العدم المحض ليس بخلاء وكذلك وجود المحوى لا يستلزم عدم الخلاء الا من حيث انه محدد لسطح الحاوى
كما سبق بيانه فيه تقول لان ذلك الغير الذى يعد وجود المحوى الى اخره على المقدمة اما على المقدمة الاولى
وهى ان التلازم على تقدير العلية مستطرق هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهى ان لا تلازم على تقدير
عدم العلية

قوله ص

بمفهوم الحصر في قوله هو الذي جعل ومعنى الكلام ان الحاوي الذي فرض علة للمحوي هو الذي جعل المحوي بحيث يكون
معه عدم الخلاء لما ذكر من ان معنى عدم الخلاء عدم المتصور من الخلاء ومتصور الخلاء لا يمكن الا بحسب اعتبار
الحاوي فلما لم يكن للحاوي تحقق لم يكن لعدم الخلاء مع المحوي اعتبار ثم قال ولذلك حكم بامتناع
انما ذكره لانه حتى امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي امتنع وجود المحوي مع كونه معلولا للحاوي ثم صرح بهذا في قوله
والحاصل وانما وجهناه كذلك لانه لو اجري على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل لا حاصل
لانه يمكن ان يقال الغرض الذي يفيد وجود المحوي هو الذي يفيد معيته مع الخلاء والمحوي انما يكون واجبا بغيره
اذا لم يكن معلولا للحاوي وتوجيه هذا الكلام انما يظهر بالاستفسار فيقال اما ان يراد بالمعية اللازمة
بين عدم الخلاء ووجود المحوي المعية في نفس الامر او على تقدير علية الحاوي والاول ممنوع والثاني مسلم لكن المحوي
على هذا التقدير ممتنع والاولى ان يقال في الاقتصار على هذا المنع كان في الجواب الا انه حقق المقام ببيان كون
المعية اللازمة انما هي على التقدير وفيه نظر اما الاول فلان ما ذكره في البيان لا يدل على ان لوجود الحاوي مدخلا
في استلزام وجود المحوي لعدم الخلاء بل على ان تصور الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوي ولا يلزم منه الا ان
التصديق باستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء فيتوقف على تصور الحاوي والمطلوب هو الاول فما هو اللازم
من بيانه غير مطلوب والاولى ان يقال التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزام من الجانبين استلزام عدم
الخلاء لوجود المحوي واستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء وهذا الاستلزام وان لم يتوقف هذا على ذلك التقدير
الا ان استلزام عدم الخلاء لوجود المحوي يتوقف عليه كما سبق فيكون التلازم متوقفا على التقدير والثاني ان التلازم
بينهما يتحقق على تقدير تحقق الحاوي سواء كان علة او لا فالسؤال اذا خصص بحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره
لتحقق المعية في نفس الامر واختلافهما في الوجوب فان قلت انا الكلام على تقدير تحقق الحاوي
والمحوي لكن عدم الخلاء معلول لامكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوي مع وجوب الحاوي وليس كذلك
بل امكانه مع امكانه ووجوبه مع وجوبه والصواب في الجواب انما اي والملازمة انما يجب في مطلق الوجوب
لا في الوجوب بالذات وقد سبق بيانه واعلم ان الاشكال المتصور هنا ان الحاوي ليس علة المطلق المحوي
بل المحوي معين والمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم

من وجهين به

على ذكر التقدير

على ذلك التقدير ايضا ولو قيل وجب الحاوي ايضا ولم يجب المحوي هو الملاء فلم يجب الملاء فامكن الخلاء فيقول المحوي ملاء
مخصوص ولا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب الملاء وانما اورد ما لها كلها
قوله لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع العلة وجدتها الامكان فهذا الكلي والثاني بالحقيقة وانما ان حال المحوي
مع الحاوي الامكان وهو جزئي وانما ذكر التالي كليا تمهيدا للكلي مبينا بالضرورة انه اذا ثبت الكلي ثبت
الجزئي كقولنا كل انسان حيوان وزيد حيوان فان قلت يجب ان يكون مراده بالمعلول المحوي وبالعلة الحاوي
لا كلي المعلول والعلة والا لم ينتظم الكلام فانه اذا قال لو كان الحاوي علة للمحوي كان حال كل معلول مع علته الامكان
كان كلاما غير منتظم وعلى تقدير انتظامه لم يكن مقدمة لزومية والا تعاقبه لا دخل لها في القياس الاستثنائي نقول
ايضا وذلك الا انه عبر عنه بالعبارة الكلية تمهيدا للجزئي وكانه قال لو كان الحاوي علة للمحوي كان حال المحوي مع الحاوي الامكان
لان المحوي معلول ح وحال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المحوي مع الحاوي الامكان وقوله استثناء للتالي
اي مستلزم للاستفسار فلما كان المقصود من ايراد التالي الكلي الجزئي كرر الاستثناء جزئيا الا انه يحمل بفصله قوله فلا يتح
وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة لان المعية التلازمية بين وجود المحوي وعدم الخلاء يستدل انها فيهما في الوجوب
على ان يفصله حصر به والحاصل ان الشيخ اورد التالي كليا وكنى به عن الجزئي ثم استثنى التالي جزئيا مجملا ثم صرح
بالتالي جزئيا ثم اورد تفصيل استثنائه الاقتصار على ما قررنا لم يقرر الشيخ في اول الكلام الا ان حال
المعلول مع علته الامكان وهذا القدر من غير اعتبار كون العلة الحاوي لا يفيد المعية بين المعلول وعدم الخلاء فانه ما لم
يفرض سطح حاو لم يفرض الملاء ولا عدمه فلا يستلزم المعلول نفي الخلاء وبالعكس وكيف ولو افاد امكان المعلول
مع العلة مقارنة المعلول لعدم الخلاء لامتنع استناد كل جسم الى علة لانه لما كان كل جسم معلول مع عدم الخلاء وحاله
مع علته الامكان فيلزم امكان الخلاء لان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الآخر فلو اجاب ان يقيد العلة بكونه
حاويا بمجرد امكان المعلول فلم قلت لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله حال المعلول مع العلة الامكان ان حال
المحوي مع الحاوي الامكان او يكون المراد مطلق المعلول والعلة فان كان المراد المطلق لم يتحقق الملازمة
والا ان فايدة لا يفيد في القياس الاستثنائي وان كان المراد المحوي والحاوي فاعادة هذا الكلام يكون تكرارا قطعا
نقول لا شك ان المقصود الاصلي هو المحوي والحاوي لكنهما عبر عنهما بالعبارة الكلية من العلة والمعلول للغرض المذكور

استناد

فنقول ومع ذلك ان مناط المعية التلازمية بين وجود المحوى وعدم الخلاء هو مطلق العلية والمعلولية فصرح بتحصيل العلم
بعينها على ان مناطها هو كون العلة الحاوى لا مطلق العلية والمعلولية ثم كان سائلا يقول فعلى هذا الشرطية المعتبرة
في القياس الاستثنائي هي المقيدة للعلية الحاوى لكنه فلم يستثن التالي عليها فعنه يسور ترتيب فاجاب بانه
قدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كان الشيخ عقد الشرطية مطلقة اولا ثم اوردها مقيدة بعد ذكر الاستثناء
بجملة ثم مفصلا فاسقط الكلام اسقاطا حسنا وربما وقع ذلك التغيير من طغيان قلم الناسخ .
واما اعتراض الفاضل الشارح على تقرير الامام الدليل بالطريقين المذكورين بان الحاوى لو كان علة
للمحوى لكان متقدما عليه والتالي باطل لان وجود المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع الحاوى لانه واجب
لذاته لا متأخر عن غيره وما مع المتقدم موجود المحوى مع الحاوى فيستحيل ان يتأخر عنه ولان الحاوى
لو تقدم على المحوى الذى هو مع عدم الخلاء والمتقدم على المع متقدم لكان متقدما على عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء
ممكنا ثم اعترض على الثاني بما نقله الشارح وتوجيه اعتراضه عليه ظاهر واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق
المعية ولم يتعرض فيه للمقدمة القائلة بان ما مع المتأخر متأخر ولا يحتاج فيه اليها اصلا فليس شيء كيف يورد
الاعتراض عليه ما وجهه حتى يستعمل لحله وان هذا الا غفلة عن توجيه الكلام اذ نص على لحظة الامام
ولكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهب اليه هو ثم ولا شك ان قوله ولا يمكن عطف على قوله فغير مذهوب اليه ثم فكما
ان هذا يكون معللا بالشرف وجب ان يكون ذلك كذلك ولعلك تقول وجب ان علة الجسم الحاوى غير جسم لانه
اكمل بحال الحاوى وعلة المحوى مستندة الى علة فيكون الحاوى متقدما على المحوى لان ما مع المتقدم متقدم وح يكون
مع الحاوى امكان المحوى فيلزم امكان الخلاء كما لزم على تقدير كون الحاوى علة اجاب بان الحاوى اذا كان علة
للمحوى كان سابقا على المحوى ومتحددا بوجود السطح فيكون للمحوى معه امكان فلا يجب ما معه ما يملاه ويمكن الخلاء
وهذه هي الطريقة التي اشرنا اليها فيما سلف بعينه من التعرض للمعية بين عدم الخلاء ووجود المحوى في الثبوت اما اذا
لم يكن علة للمحوى وكان مع علة المحوى لم يلزم ان يتقدم على المحوى لان تقدم علة المحوى عليه ليس بالزمان حتى يكون ما معه متقدما
عليه بالزمان بل بالذات والعلية وما معها وهو الحاوى ليس بعلة فلا يلزم تقدمه عليه ونظر الامام في قوله واما التقدم
الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة لان التقدم الذاتي ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين

والى التقدم

والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فحصر التقدم الذاتي في العلة ليس بجيد ثم يمكن ان يقال
وجب ان ما مع العلة لا يجب ان يكون متقدما بالعلية لكن لم لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع واذا كان الحاوى
متقدما بالطبع على المحوى عاد الالزام ورده الشارح بان المراد بالتقدم الذى هو التقدم بالعلية لان كون الحاوى
متقدما على المحوى بالطبع غير متصور وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحاوى لو لم يكن محتاجا اليه اما لو فرض
انه متقدم عليه بالطبع كما اذا كان شرطا فالمحوى يكون محتاجا اليه مستلزما له وح يعود السؤال وعندى ان سؤال
الامام ليس بوارد لانه بالتحقيق كلام على سند المنع فالجواب المانع ليس الا انا لا نسلم ان ما مع علة المحوى
يجب ان يكون متقدما وانما يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوى بالزمان وليس كذلك بل بالذات والتقدم
الذاتي لعلة المحوى انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان يكون ما ليس بعلة متقدما بالذات وان كان مع علة فالقول بانه
لم لا يجوز ان يتقدم ما مع العلة بالطبع قول خارج عن التوجيه قطعا وهذا السؤال اورد في فصل آخر بعبارة
بسبق مع
اخرى وهى ان يقال وجوب الحاوى مع وجوب علة المحوى او امكان المحوى مع وجوب علة المحوى فيكون امكان
المحوى مع وجوب الحاوى ويلزم المحذور المذكور والجواب ان امكان المحوى انما يكون مع وجوب علته العلية
واما وجوب الحاوى فلما لم يكن علة لم يلزم ان يكون معه امكان المحوى وقوله ليس كل ما هو مع مع فهو مع
جواب سؤال ما قال المحوى انما هو ممكن بالقياس الى علته ولا يلزم منه امكان الخلاء وانما يلزم لو كان للحاوى
على المحوى
سبق على المحوى وكان سائلا قال وجود المحوى بعد علته وعلته مع وجود الحاوى وما هو بعد مع بعد فيكون
وجود المحوى بعد وجود الحاوى فيلزم وجود الخلاء وجوابه ظاهر ولعلك تقول ان الحاوى والمحوى
بخروان الخلاء ممتنع الوجود فان المحوى والحاوى ممكنان فيكون كونهما في مكانهما ممكنا فخلو مكانهما غير
واجب وهو المطلوب فنقول لا ثم انه يلزم من امكان عدمهما امكان الخلاء فانهما اذا عدما لم يكن خلاء
ايضا لانه لا امكان هناك حتى يكون باعتبار خلاء وملاء فامكان الخلاء غير لازم من امكان عدمهما
بل انما يلزم من وجوب الحاوى وامكان المحوى معه سواء جعلت العلة صورة الحاوى او نفسه التي يكون
مبدأ لصورته اى نفسه التي يكون كصورته فانك قد سمعت ان للفلك ارادة جزئية والمريد للجزئيات
لا بد ان يتصورها والمتصور للجزئيات يكون قابلا للانقسام لان الجزئيات منقسمة فينقسم محلها فيكون
جسمانيا

فوجب ان يكون الافلاك قوة جسمانية يحل فيه صور الجزئيات وينزل منزلة الخيال فيها الا ان الافلاك
لما كانت متشابهة لا يبعد ان يكون الفلك كله قابلا للصور الجزئيات فهذه القوة السارية في كل جسم الفلك
وهي النفس المنطبعة اما كصورته النوعية او عين صورته النوعية لان الدليل دل على ان للفلك صورة نوعية هي مبدا
الاثار المخصوصة به ودل ايضا على ان له قوة يرتسم فيها صور الجزئيات ولم يدل دليل على تغايرهما فجاز ان يكون
النفس المنطبعة غير الصورة النوعية بل كل الصورة وان يكون عينها واما نفسه التي يكون مبدا الصورة فهي النفس
المجردة واما صورة الحاوي فهي الصورة النوعية كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه فاعلا
للاشياء فيه نظر لان تغاير الاعتبار لتران كفى في صحة يكون الشيء فاعلا قابلا لم لا يكفي فيما نحن بصدده فان
من الجائز ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها مصدر قابلة باعتبار مغايرتها الشيء وذلك
لان الصور صنفان صور الاجسام صنفان صور حالة فيها وصور غير حالة بل هي صور كمالية لها اما
الصورة المادية فلو كان قوامها بالمادة كان فعلها بوساطة المادة بل بوساطة الجسم لان الكلام في الصور النوعية
وهي تقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع ههنا بمعنى المقولة اي سوقف فعلها في غيره
على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مماسة او مجاورة او مقابلة او غير ذلك ولما كانت
هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء الاجسام وتاثيراتها فان النار التي في المشرق لا تسخن الماء
الذي في المغرب بل فيما يجاورها وكذا الشمس لا يضي كل شيء بل ما تقابلها واما الصورة الكمالية
فلانها تحتاج الى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها ايضا اليه كانت عقلا لا نفسا لكن
فعلها ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورة الجسم لا تفعل فيما لا وضع له بالقياس
الى جسمها والا لم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورة انه اذا لم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها لم يكن لجسمها جسمها
وضع بالقياس اليه وهذا معنى قوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم اي يستحيل ان يكون الجسم
متوسطا بين الشيء وهو الصورة وبين ما ليس بجسم وهو ما لا وضع له واما الرابعة فهي اي علة الجسم
علة لجزئيه لا تعال الى ثم انه يكون علة الجزئية بل يجب ان يكون علة للصورة فقط كما مر في النمط الرابع لانا
بينا في النمط الاول ان الصورة علة للهيولى فيكون علة الصورة علة لهما جميعا على ان علة احدهما

كافو للاستدلال بعد تقرير المقدمات بعول الجسم لا يصدر عن الجسم والا لكان علة لجزئية الهيولى والصورة
لكن ليس لشيء منهما وضع لان الوضع هو هيئة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبسبب نسبة اجزائه
الى غيره ولا شك ان مثل هذه الهيئة لا يعرض الا للجسم وشيء من الهيولى والصورة ليس بجسم وما لا وضع
له لا يصدر عن الجسم فلا يصدر عن الجسم شيء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب فان قلت الجسم لم لا جاز ان يعد
مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق قلنا لا يجوز ان يوجد فيها صورة بحسب الوضع السابق فمعقول ليس الا بعد
من الوضع حال العقل فالوضع السابق لا يفيد واعلم ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون الهيولى
ولا الصورة لان تاثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تاثير كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون
بمشاركة الوضع قطعا وحصل من ان علة ليس الجسم ولا النفس ولا الواجب تعين ان يكون علة العقل فاذن ثبت
ان كل جسم لا يكون علة الا العقل وهذا هو تمام الطريق الرابعة في اثبات العقول احكام ثلثه
هذه الاحكام منظور فيها اما في الاول فلما قيل من ان المعلول الاول هو الروح الاعظم لا العقل واما الثاني
فلجواز صدور العقل الثاني من الاول والثالث من الثاني وهكذا واما الثالث فلجواز صدور السماويات
عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الباب بالدليل ان المعلول الاول ليس عرضا
ولا جسما ولا جسمانيا ولا نفسا ثم ما يسمى من الاسماء وعن الاخيرين ان مبناء هذه الاحكام شرام
ليس على التعقل والجزم بل على الاخلق والانسب والكل محمل على ان كلام الشيخ لا يعني الاحتمالين والسؤالان
لا يردان الا على كلام الشارح وليس يجوز بمعنى كلام الشيخ انه يجوز ان يستمر سلسلة العقول
ويتدلى بعد استيعاب السماويات حتى يحصل من العقل الاخير فلك ومن ذلك الفلك فلك اخر وهلم
جرا الى اخر الافلاك لما سبق ان الفلك يمتنع ان يصدر عن الفلك وان لا بد لكل فلك من مبدا عقلي فالواجب
اذن ان يبقى استمرار سلسلة العقول مع استمرار السماويات متنازل العقول مع نزول السماويات حتى يصدر
كل فلك عن عقل اخر فلك اخر الى اخر الافلاك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد سوق امرين نوزع العقول
واسناد الافلاك اليها كل فلك عن عقل لكن يحتمل ان يصدر عن المبداء الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد
جهات عقل واحد او ازيد ويصدر من احادها الافلاك او يصدر عن العقل الاخير بتوسط العقول المتقدمة

او لتعدد جهاته عقل واحد جميع الافلاك و عند قيام هذه الاحتمالات كيف حصل الجزم باستمرار ترتب العقول
حتى لزم بالضرورة ان يكون من عقل عقل و فلك ولعل الشيخ لم يجزم بذلك و قول الشارح جزم بكونها
مستمرة مع الافلاك لم ينطبق على ما قصده بل مبنى هذا الكلام ايضا على الانسب بحسب الظن فانا
ان كل فلك به عقل متشبه به يكون للمناسب صدور ذلك الفلك من ذلك العقل ولما كان الانسب ترتب
العقول و قد وجب استناد الافلاك اليها فان الانسب ترتبها مع ما سائر الافلاك وان امكن
صدورها من العقول على وجوه مختلفة قوله صح ان يكون الاجرام السماوية لا يريد به الوجوب
في نفس الامر بل بحسب الظن وقال الامام معترضا لم لا يجوز ان يصدر في اول الامر عقول كثيرة ثم يكون
عقل و فلك ثم بعده عقول آخر كثيرة ثم عقل آخر و فلك آخر و هكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك مساوية
للعقول هذا اعتراض على ما زعمه الشيخ اصلا بل ربما يصرح بخلاف ذلك و اليه الاشارة بقوله و نظر
من ذلك الى اعتراض الفاضل الشارح الى قوله سخيف و كذلك حكمه بان الجوهر العقلي والجرم السماوي اول ما
وجب صدورها عن المبداء الاول لا وجوب صدور السماويات مع استمرار العقول و ان اقتضى وجود
صدور تلك الكثرة اولا غير مترتبة على ما سبق الشارح ثم تترتب عقول مع صدور السماويات مع الاستمرار
فهو بناء ايضا على الانسب اذا ثبت هذا فنقول لما كان المذهب المنسوب الى القوم
ان الماهية ليست مجعولة بل المجعول الوجود والوجود هو الصادر بالحقيقة واما الماهية فتحققها
في الخارج بواسطة الوجود فهي معلولة بالعرض والمعلول الحقيقي هو الوجود فاذا صدر عن المبداء
شيء فذلك الشيء له هوية اي ماهية لكن الصادر عنه هو الوجود بناء على ان الماهية غير مجعولة
و هو مغاير للماهية واليه اشار بقوله و مفهوم كونه صادرا عن المبداء الى آخره فالوجود
والماهيات والماهية معلولان احدهما و هو الوجود بالذات و الآخر بالعرض و هذا الكلام
من الشارح تصريح بان في الخارج امرين ماهية و وجود و قد صرح في النمط الرابع بخلافه
وقد حققناه اما باعتبار تقدمها عليه فهي باسم المراتب مع الوجود ان اعتبار
التقدم بحسب التعمل العقلي فهو معلوم ان الماهية في العقل متقدم على الوجود فالماهية في اول المراتب

والوجود

والوجود في المرتبة الثانية واما ان الامكان و الوجوب معه في الثانية فغير مستقيم لان الوجوب والامكان
متوقف على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهو في المرتبة الثالثة وكذلك جعل التعقل
بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب و بالاعتبار الاول في ثانيتها لا توجيه له و الانسب لو اعتبر الوجود الخارجي
ان يجعل الوجود في المرتبة الاولى والماهية في المرتبة الثانية والامكان و التعقل للذات لانها موقوفان على الوجود
والماهية في المرتبة الثالثة ولا يعتبر الامر الخارجي وان اعتبر الوجود العقلي يعتبر الترتيب بين الوجود والماهية
فقط والواجب ان يسند الكل الى المبداء الاول هذا لا بد له من دليل على ان الشارح ساعد عليه و نقل
اتفاق الكل على صدور الكل منه تعالى فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان اراد به اعم سواء كان
بالذات او بواسطة فهذا لا ينافي نسبة المعلولات الاخيرة الى المتوسط و نسبتها الى الغاية فلم يحصل الخلاص
من الواجب ان يفصل عليه
من تشنيع ابي البركات ولعل هناك سرا لم يرد والتصريح به
اي قد مر ان مصداق المعلولين هو الامكان و الوجوب او عقل نفسه و عقل غيره و قوله فضلا و شرفا متعلق
بقوله كفى للشيخ ثم ذكر ان الامكان والوجوب و الوجود و غيرها من التعقلات لا يصلح للعلية اما اولا فان
الامكان والوجوب عدميان والمعدوم يستحيل ان يكون علة للموجود واما ثانيا فلان الامكان
معنى واحد مشترك بين الامكانات كما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات فلو كان الامكان
علة للشيء كان كل امكان يصلح ان يكون علة فاذا كان امكان العقل الاول علة للفلك فليكن امكان ذلك الفلك
علة لنفسه فيكون ذلك الفلك موجودا لذاته فلا يكون ممكنا و كذلك في الوجود و الوجوب واما ثالثا فلان
العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل و علم معلوله به متساويين فيستحال ان يكون علم العقل
علة للفلك و علم معلوله علة للعقل لاستحالة اختلاف الامور المتساوية في اللوازم واليه اشار بقوله و ما يجري
واما رابعا فلان علم الشيء بنفسه و بغيره زائد على ذاته فعلته ان كان هو المبداء الاول فقد صح صدور عنه
شيئان وان كان هو العقل الاول كان فاعلا قابلا وان كان غيره فهو معلوله واجاب الشارح عن الاول
بانا لم نجعل الامكان والوجوب علتان بل من شرائط العلة والعدمي صالح لذلك و عن الثاني بان اشتراك
امكان الوجود و وجوب الوجود ليس على التساوي بل على التشكيك كما في الوجود والجواب عن الاول

ايضا وارد عليها فان تساوى الآثار انما يلزم لو كان العلة هو الامكان وليس كذلك بل المبداء العقل بشرطه والجواب

عن الاخير ان علم الشيء بنفسه ليس بزائد كما مر وعلمه بغيره من المبداء الاول بواسطه المعلول ثم قال

المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما هذا اعتراض على قول الشيخ ولانه معلول هو امام هو ان يكون متقوما

من مختلفات وتقريره ان المعلول الاول لو كان متقوما لكانت هي الجزء الاول فالصادر عن المبداء

الاول يكون بسيطا ولو فرضناه مركبا هذا خلف وان كان شيئا خارجا فهو من معلولات المعلول الاول

فيستحيل ان يكون علة لبعض اجزائه والجواب ظاهر ولو منعنا مثل هذه الكثرة بوجه ما الكثرة

التي اثبتوها في العقل ان كانت موجودة في الخارج فقد صدر عن المبداء الاول اكثر من الواحد وان كانت اعتبارية

فحصول هذه الكثرة حاصلة للمبداء الاول لكثرة ماله من السلوب والاضافات فليكتف به في صدور الكثرة عنه

اجاب بان السلب والاضافة لا يعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة التوقف السلب والاضافة عليه فلو توقف

ثبوت الغير على السلب او الاضافة يلزم الدور وهذا الكلام كما ترى مريض لان تعقل السلب والاضافة يتوقف

على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج وثبوت الغير يتوقف على نفس السلب والاضافة فمن اين يلزم الدور وانما

يتوجه الجواب بان تعدد السلوب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج ويلزم تعددها في الخارج واما في

العلم فاما ان يتعدد في علم الله تعالى او في علم الغير لكن تعدد السلوب والاعتبارات اما في الخارج وهو محال

في الخارج واما في العلم فاما ان يتعدد في علم الله تعالى او في علم الغير لكن تعدد السلوب والاعتبارات

في علم الله تعالى يقتضي تكثرا في ذاته وهو محال على قاعدة القوم فيكون تعدد الاعتبارات بالقياس

الى ذات الله تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ثبوت ذلك الغير على الاعتبار الذي لا يتحقق الا به يلزم

الدور وهذا انما تم لو توقف صدور الاشياء من الله تعالى على وجود السلوب والاضافات وليس كذلك

بل على انفسها كما يتوقف وجود الاثر على عدم المانع نفسه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل واعلم

ان غرضهم ليس ان تكثر الموجودات لم يحصل الا من هذه الجهة اذ لا برهان دال على ذلك بل المراد ان

هذا الوجه يمكن ان يتصور منه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة اخرى لا نعلمها الا ان هذا الوجه

لو تحقق في الواقع لاستلزم الكثرة وهذه الملازمة لا يتوقف تحققها على وجود الملزوم

بـ المعلول

كان المبدع

كان المبدع بالحقيقة ذلك العقل فقط لان الابداع هو الايجاد بلا توسط شيء وسائر العقول موجدة بتوسط

عقل لكن فسر الابداع في النمط الخامس ثم انه لم يوجد دعواه بنفسه هذا كلام الشارح حتى نقل

عن الشيخ ان المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول كما توهم ابو البركات من كلامهم من استناد المراتب الاخيرة

واستنادها الى العالية وليس كذلك فان الشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقي ولو كان كل عقل صادرا عما فوقه

كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبداء الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان ايجاده ايضا موقوفا عليه بالضرورة

اشارة ثم شرع في بيان ترتيب عالم الافلاك شرع في ترتيب موجودات عالم الكون والفساد

فالاجسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متعاقبة الصور عليها واستحال ان يكون الثابت وهو العقل علة

تامة للمتغير لامتناع التخلف فلا بد ان يكون في عللها التامة نوع تغير واذا لم يكن هناك شيء يشتمل على التغير والحركة

الا الاجسام السماوية فقد علم ان لها دخلا في احداثها لكن لا يجوز ان يكون عللا موجدة لها فان الجسم لا يوجد الجسم

فتعين ان يكون عللا معدة بمعنى انها بحركاتها تحدث في هيولى عالم الكون والفساد استعدادات مختلفة

هي شرائط افتضال الصور عليها فقوله قابلة لجميع انواع التغير اي يقبل توارد جميع انواع الصور وليس المراد توارد

الاعراض فان الكلام في تغير وجوداتها اذ تلك الاجسام تكون وتفسد بخلاف الافلاك فانها لا تكون ولا تفسد واما

الاعراض فكما يتوارد على الاجسام الكائنة يتوارد ايضا على الافلاك كالحركات والاوضاع وغيرها ولهذا قال ولو كان

كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده اي حقيقته فان الهيولى اذا كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة

ثم اذا زال تلك الصورة وحصل صورة اخرى كان لها حقيقة اخرى واما الصورة فتغيرها هو زوال صورة

وحدوث اخرى ولما كان للافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة من حيث اشتراكها في الطبيعة الخامسة يحصل الهيولى

من العقل الفعال ومن حيث اختلافها في الاحوال يحصل العناصر لا يقال لا دخل للاجرام السماوية في هيولى عالم الكون

والفساد ولانها مما يمكن استنادها الى مجرد العقل لانا نقول قد سبق ان وجود الهيولى موقوف على الصورة

ولما كان للاجرام السماوية مدخل في احداث الصور كان لها دخل في الهيولى لا على سبيل ايجادها بل في اعدادها

للصور حتى يدوم وجودها وفيه نظر لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة اخرى ليس يبدو عند التفتيش

اخرى نوعية ثم زوال تلك الصورة بواسطة اعداد الحركات السماوية وحصل هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا الى قدم

الاجسام العنصرية بنوعيها

وذلك الاحتمال مناف له فتامل حال الهيولى وهو ازدياد البعد والمقدار انما يكون بعد الكيفية والحرارة بعد الصورة النوعية فهي سابقة على المقادير والابعاد واما الامور المنبعثة من السماويات لما كانت الطبايع والصور والنفوس يصدر عنها افعالها في بعض الاوقات دون بعض فتفعلها لا يكون الا بحسب اعداد من الفلكيات فيفيض عليها استعدادات يصدر عنها بحسبها الافعال والتحريكات وهي المراد من الامور المنبعثة عن السماويات وتحصل بحسبها في الاجسام ممازجات كما ان القوى الغاذية يحصل جوهر الغذاء وحركة وتنقل في خلل الاعضاء فتصير جزء منها بدلا لما يتحلل منها الى الاستعدادات التي تكون اي الاستعدادات اما ان تكون موجودة في الخارج او معدومة فيها والقسمان باطلان فالقول بالاستعداد باطل اما اذا كانت معدومة فلان المادة حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لا معه فلا يكون لها رجحان واولوية بالقياس الى بعض الصور دون بعض واما اذا كانت موجودة فصدورها عن السماوي بعيض القول بان السماويات يصلح ان يكون عللا للحوادث بجواز صدور الصور عنها ولم يحتج الاستناد الى العقل وان امتنع ذلك لما علم من امتناع كون القوى الجسمانية عللا للصور الاجسام فلا اقل من استناد جميع الكيفيات والاعراض اليها لكن القوم ينكرون ذلك ويسندونها الى الصور النوعية للاجسام والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا تؤثر الا بوضع مخصوص ولا كل اثر بل ما يناسبها فان الشمس مثلا لا تؤثر الا في محاذيها ولا يحصل منها ضوء وبواسطة سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض من السماويات بل انما يجوز ذلك في النفوس فقط هذا ممنوع فان العقول لا تتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس فلم لا يجوز ان يتوقف بعض افعال العقول على المادة واستعدادها واما المبدأ الاول فلا واسطة منه وبين اول معلولاته والا لم يكن اول صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذات فانما يكون بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها عن فاعل واحد قطعا فوجب اشتماله على حيثيات غير منحصرة فيه ممنوع فقد سبق ان الواجب الوجود مبدأ للكل وهو متعال عن الحيثيات ولئن سلمنا ذلك فلا نم انه يلزم ان يكون فاعل الصور جوهرا من العقليات متاخر الوجود وان كل عقل يستجمع لكمالات غير متناهية بجواز ان يحصل من العقل الاول لاشتماله على صور علمية

امكان صدر

بواسطة

غير متناهية اللهم الا ان يقولوا العقل الاول لا صورة علمية عنده وانما الصورة العلمية في العقل الفعال والله اعلم

كالصور المعقولة اول مراتب العود الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الهيولى والصورة فهما متقدمتان عليها ثم مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركبت يحصل لها مزاج فاولها المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه ثم مركب آخر ذو مزاج وصورة تحفظ المزاج وتحرك في جميع الجهات اي النمو وهو النبات ثم مركب آخر له مزاج وصورة وتحرك في الجهات بالارادة والاحساس وهو الحيوان ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو الانسان وله مراتب الى العقل المستفاد فالنفس الانسانية في آخر المراتب ليست عقلا بالكل لا فعلا الكمالات بل عقلا منفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال ولهذا عقلا مستفادا فظاهر ان الشرف مرتب في مراتب الابداء ومراتب العود على التعاكس الى الاشرف في مراتب الابداء بازاء الاخس في مراتب العود ثم ان الشرف في مراتب الابداء متناقص الى الهيولى كما ان الخسة في مراتب العود متناقص الى العقل المستفاد وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا يبطل ان المعدن اقدم وجودا من الانسان بل انما قدم في مراتب العود لانه اقل شرفا منه ولما كانت النفس الناطقة اريد ان يستدل على بقاء النفس بعد الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به لكون موالة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن فسد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها مع ان العلل المؤثرة في وجود النفس باقية فيجب بقاؤها علة فاعلية وتوقف وجودها على حدوث البدن فلو لم يتوقف بقاؤها على بقائه فالنفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فلم لا يجوز ان يكون تعلقها شرطا لبقائها فاذا انعدمت الحاصل ان البدن ما كان موجودا والنفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس ثم انعدم البدن فلا يخلو اما ان يكون البدن دخل في وجود النفس ام لا فان لم يكن له دخل في وجود النفس اصلا فلم لم يوجد النفس قبل وجود البدن وان كان له دخل في وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقائها حتى اذا انعدم انعدمت واعلم ان ما ذكرنا في تقرير الاستدلال ههنا هو ما ذكره الامام وزاد الشارح كالاستدلال لان تجرد النفس عن المادة في كمالاتها الذاتية اي الكمالات العرضية لذاتها كالصورة المعقولة وذلك مع كونه غير منطبق

على المتن مستدرك في الاستدلال فان المطلوب ليس الا بقاؤها بعد الموت وتجردها في ذاتها كاف في ذلك ولذلك
اشار بقوله التي هي موضوع منها للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية فان الحكم المذكور ليس الا لعدم
انطباعها في الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا ايماء الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم احتياجها
في وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم فان عدم الاحتياج في الكمالات اليه غير مفهوم من كونها
ذاتا اله في الجسم وهو ظاهر ليس بمناقض الاستناد حفظ المزاج وذكر في النمط الثالث
ان النفس حافظ للمزاج والمزاج كنفسه متشابه في الجسم فحفظ المزاج انما تم بسبب الجسم فيكون الجسم ايضا
حافظا ولكن بالعرض وانفساد المزاج انما عرض من جهة اختلال حال الجسم واستقامة
حال الجسم حفظا للمزاج وهذا هو الذي ذكره الشارح هنا السر في جعل الاعمى بصيرا كالنفس
جعل العالم سعاما وانما عدل الفصل ما بالتصريح اشارة الى ان البحث المورد فيه اوضح من الالحاق
في التنبيهات فان مناسبة العاقل عنه الى العمى يكون اوضح لا محالة بمناسبة العاقل عنه الى النوم وانما
كان هذا البحث اوضح من البحث التنبيهي لانه بيان حال ذاته وهو سابق حال غيره ولا شبهة ان حال
ذاته اقرب واوضح بالنسبة اليه من حال غيره قال الامام لما بين بقاء النفس بعد الموت شرع في بيان بقاء
تعلقها بمعقولاتها بعده لان العاقل للصور الفعلية جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان
ان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والعاقل موجودين كما كانا من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب
بقاء تلك التعاقل بعد الموت لكن هنا سؤال وهو ان يقال هب ان العاقل هو النفس والفاعل هو العقل لكن لم
لا يجوز ان يكون تعلق النفس شرطا لقبول تلك الصور عن العقل فلدفع هذا السؤال ذكر الشيخ اوله على ان
النفس في فعلها غير محتاجة الى شيء من الالات البدنية وقال الشارح وقد سلف في الفصل المتقدم ان النفس
باقية بعد خراب البدن والان كرر ذلك وزاد عليه ان كمالاتها الذاتية ايضا فان فقدان الالات بعد حصول ملكة ما قدم
الاتصال بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها ولا في بقاء كمالاتها الذاتية اما الاول فلبقاء علتها ووجوب
بقاء المعلول ببقاء العلة واما الثاني فلوجود الفاعل والعاقل فكان سائلا يقول هب ان الفاعل والعاقل
موجودان لكن لم لا يجوز ان كانت الالات المفقودة الات لها وح يلزم من فقد الالات انعدام الكمالات

اجاب

اجاب بان هذه الالات ليست لها بل لغيرها كما علمت في النمط الثالث انما تعقل بذاتها ثم زاد في الايضاح بايراد
اربع حجج واقول بناء على عدم حضرة فقدان الالات على ستفاده ملكة الاتصال بالعقل الفعال يدل على
ان المطلوب ليس الا بقاء التعقلات ببقاء العاقل والفاعل فان بقاء النفس ليس منوطا بملكة الاتصال وانما
المنوط بقاء التعقلات في الفصل الاول في بقاء النفس والثاني ليس الا في بقاء عاقليتها كما ذكره الامام
واما خلط الشارح في كل من الفصلين احدهما بالاخر فغير صواب وفائدة هذا الاستشهاد وجود الفاعلية
اما بحسب التمرن او بحسب التجربة او بحسب القوة اما التمرن فكما اذا احس بشيء حصل للحس منه تمرنه بادراك
شبيهها وذلك الجزئي ومعاينة سريعا واما التجربة فكما اذا كان لشيء واحد جزئيات متعددة وحصل للحس تلك شعور
فكل جزئي منها عرض علته كان اجود احساسه واما بحسب القوة فظاهر لان القوة كلما يكون اقوى يكون فعلها
اجود فمراد الشيخ هنا لا اختلال في قوة العقل عند اختلال الالة لا اختلال في الهيئات العقلية التمرنية التجربية وان لم تحل
في سن الانحطاط والاستشهاد بقوى الحس والحركة يدل على ذلك فان القوة الحساسة تحل في سن الانحطاط حتى
لا يمكن الشيخ احد بصرا او سمعا ولا اختلال للهيئة الحسية بالتمرن والتجربة فمعنى الكلام ان تعقل النفس لو كان بالالة
لضعف قدرة النفس على التعقل عند ضعف الالة كما يضعف الاحساس في سن الانحطاط حيث يضعف سمعه وبصره
بضعف الالة وليس المراد ان تعقلها لو كان بالالة لم يبق لجادبها وتمرنها فان الاحساس بالالة والتجارب والتمرنات
الحسية باقية اسعل ربما يمكن ان يعرض ههنا وهو ان الانسان في اخر سن الشيخوخة لا يعمر خرفا ويتعقل
عقله فقد اختل قوة العقل لاختلال الالة فيكون العقل بالالة والجواب انا قلنا لو كان التعقل بالالة لاختل باختلال
الالة دل ذلك على ان تعقلا في نفسه واعلم ان الوهم لا شك انه معارضة في الدليل المذكور لعل الشيخ ربما بان تعقل
النفس لو كان بالالة لاختل قوة التعقل باختلال البدن لكن قوة التعقل تحل في اخر العمر فيكون التعقل بالالة وح سوجه
بان يجاب ان استيفاء على التالي لا ينتج لكن قوله وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الالة يحسب ان لا يكون له فعل بنفسه يدل
على ان تقرير الوهم ان يقال لو عرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال الالة وجب ان يكون التعقل بالالة لكن الملزوم
حق كما في اخر سن الانحطاط فالازم مثله وح لا يتوجه حمله المذكور بل وجهه منع الملازمة بناء على ان اختلاله فعل
وصورة لا يدل على ان لا فعل له في نفسه ويقرر كلام الشارح ههنا ان يقال حاصل كلامكم ان التعقل ليس بالالة

لانه لا يحصل الآلة ويحتمل معارضة ونقول التعقل بالآلة لانه يختل باختلال الآلة ومن البين انه لا يمكن جوابا لعدم ابتناء
الاستناد على الثاني فهو شرح لا يطابق المتن   قال الفاضل الشارح اعتراضه انا لا نسلم انه لو كان
النفس بالآلة لزم من كلال الآلة كلال في التعقل وانما يلزم ان لو لم يكن ما هو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال
الآلة وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط والنقص انما يرد على الزائد على ذلك الحد ثم اذا وقع الاختلال
في ذلك القدر في آخر سن الانحطاط اختل التعقل وهو كالقوة الحيوانية اعني قوة الحس والحركة في الاعضاء
فانها باقية من اول العمر الى آخره والمعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باق والزيادة والنقصان انما ترد
على الزائد ولو ورد النقص على ذلك الحد المعتبر لانتفى القوة الحيوانية فان قيل حد المعتبر من الاعتدال لا يوجب
الابقاء الكل القوة العقلية على حالها لكنها نرى انها تزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن اين حصل ذلك
الكمال حال اختلال البدن قلنا القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة فلهذا
صارت في تلك الحالة اكمل الى هذا السؤال والجواب اشار الشارح بقوله ثم انه يحتمل الازدياد في الكهولة الى اخره
ومحصل هذا الاعتراض نقضان تفصيلي واجمالي واما التفصيل فهو منع الملازمة واما الاجمالي فهو ان يقال القوة
الحيوانية بدنية فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن لزم ايضا من اختلال البدن اختلال
القوة الحيوانية وليس كذلك لبقائها الى آخر العمر وتقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهي انك قد عرفت
ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل ثم لا يخلو اما ان يتم ذلك النوع الا به او لا يكون كذلك والاول هو الكمال الاول
كالقوى وما يترتب من الكمالات على الكمالات الاول هي الكمالات الثانية اذا تقرر هذا فنقول القوة الحيوانية
تطلق تارة على الكمال الاول وهو القوة التي بها تستعد الاعضاء للحس والحركة وتارة على الكمال الثاني
استعداد الحس والحركة والتنفس الى غير ذلك مما تستند الى القوة الحيوانية والصحة اي اعتدال المزاج لها عرض يحدد
نظرا الى افراط وتفريط مزاج البدن يمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال وبواسطة ذلك تزيد الاعتدال
وتنقص اي يكون على حد اقرب الاعتدال الحقيقي من غيره او ابعد ولا شك ان الكمالات الثانية تزداد وتنقص
بحسب ازدياد الاعتدال وضعفه بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال
ثابتا وان تغير الشرط يوجب تغير المشروط فلا يعتبر فيه الا الواحد من الصحة الذي لا يقبل الزيادة والنقصان واما الكمالات

الاعتدال

الثانية

الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حدا واحدا من الاعتدال الا لما اختلف
بالزيادة والنقصان بل يكون شرطها الصحة المقابلة للزيادة والنقصان فالقوة الحيوانية التي نقض بها الامام
ان كان المراد بها المعنى الاول فليس النقض واردا لان الكلام في الكمالات الثانية وان كان المراد المعنى الثاني
فلا ورود ايضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف احوال الآلات كما ان آلات الحواس اذا كانت
على الصحة كان ادراكها كاملا واذا كانت في النقصان كان ادراكها كذلك هذا هو الجواب عن النقض الاجمالي
واما عن التفصيل فاشار اليه بقوله وظاهر انها لو كانت متوجها الى التعقلات كمالات ثانية وقوى
ان الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقلات بالآلة البدنية فكلما كانت
الآلة اعدل واصح كانت التعقلات اكثر واقوى وهما فيجب تناقص الاعتدال وليس كذلك ولما كان
هذا الجواب مبنيا على مقدمة مذكورة في جواب النقض الاجمالي فلهذا اخره عنه والا كان الترتيب يقتضي تقديمه
واما سؤال زيادة التعقل في زمان الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر في التعقل حد واحد لا يتغير فوجب
ان لا يتغير التعقل الى الزيادة كما وجب ان لا يتغير الى النقصان واما حمله على النقصان اجتماع العلوم فغير واقع
لان الكلام في زيادة قوة التعقل لا في زيادة الهيئة التمرنية كما مر هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر اما اولا
فلان قوله والاول لا يحتمل الزيادة والنقصان ليس بشيء لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني وهو
دائما بين التحلل والتزيد فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة واما ثانيا فلان النقض باق لان غاية ما في جوابه
ان الكلام في الكمالات الاوائل اي مبادي الكمالات الثانية وهذا لا يدفع النقض فان للامام ان يقول ما ذكرتم
في الكمال الاول فهو تام في الكمال الثاني فانه لما جاز ان يكون المعتبر حدا واحدا فلم لا يجوز هذا الاعتبار
في الكمال الثاني   لا على ما يستعمل في الخطابة لما كان الاقناعي قد يطلق على الخطابة ذكر
ذكر ان المراد من كون هذه الحجة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لا تستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة
مركبة من مقدمات لا تحكم بها الا المسترشد الذي لا يلاحظ قصورا انها لا تفيد التحقيق والانصاف
واما المجادل فيرد بامكان المنع والحجج الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تتركب الا من المقبولات ونفس التعين
واما القياس فلتلك الافاعيل اعلم ان المراد من هذه الفصول ليس هو التاثير بل هو
اعم منه

وكانه هو معناه اللغوى فانه قد اطلق الفعل على الادراك وهو انفعال لا فعل وتقرير الكلام ان افعال
القوى البدنية لا تخلو عن انفعال اما القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو انفعال من المحسوسات
واما القوى المحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحرك الاعضاء والتحرك انفعال والانفعال لا يكون الا عن قاهر
يقهر طبيعة المنفعل فهو هيئة واما قوله والفعل وان كان مقتضى الطبيعة فهو جواب عن سوال مقدر وهو
ان يقال كيف يكون الانفعال ههنا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل والانفعال انما هو من القوى والقوى الحال
في الجسم لا يكون قاهرة له ضرورة ان الحال في الشيء لا ينافيه اجاب بان تلك الافاعيل وان كانت
مقتضى القوى لكنها ليست مقتضى طبايع العناصر التي تلتئم منه الموضوعات كالعين والانف والاذن
والجلد فان العناصر مقسورة على الاجتماع فيكون منافيه لاجتماعها ولما كان اجتماعها منافيا فوجود القوة
الذي هو موقوف على الاجتماع فضلا عن فعلها فيكون بين القوى وطبايع العناصر تنازع دائما فيكون
موجبا للوهن في الموضوعات والقوى ايضا وللضعف العارض للقوى لا يدرك الرايحة الضعيفة بعد ادراك
الرايحة القوية والصوت الضعيف بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر في قرص الشمس
كان الحس يعطيها الضعف والوهن واعلم ان المدعى الذي قصد اثباته هو ان تعقل النفس ليس بالآلة واللازم
من هذه الحجة ليس الا ان النفس قوة بدنية ومن البين انه لا يلزم منه ان تعقلها ليس بالالة فما هو المطلوب غير لازم
هذه حجة ثالثة حاصلها ان القوة العاقلة تدرك نفسها وادراكاتها والتها وكل قوة لا تدرك الا بالآلة لا تدرك
نفسها ولا ادراكاتها ولا التها لامتناع ان يتوسط الالة بين الشيء ونفسه وبين الشيء وادراكاته وبينه
وبين آلته ينتج ان القوة العاقلة ليست قوة لا تدرك الا بالة ويمكن ان يوجه بقياس استثنائي فيقال
لو كانت القوة العاقلة لا تدرك الا بالآلة لما تعقل نفسها ولا ادراكاتها ولا التها لكنها تعقل
نفسها وادراكاتها وجميع ما يظن انه التها كالقلب والدماغ   قال الامام ههنا مطلوبان
احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية والاخر ان تعقلها ليست يتوقف على تعلقها بالجسم والحجج
المذكورة لا تفيد شيئا منهما اما الاول فلان من الجايز ان يكون القوة العاقلة عرضا حالا في البدن ويكون
تعقلها بنفسه ولساير المعلومات ونفى هذا التعلق [illegible] بالتعقل والادراك فلم لا يجوز ان يكون القوة العاقلة التي يعقل بها [illegible]

فلانا

فلانا وان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز ان يكون شرطا امكان اتصافها بالعلوم التعقلات تعلقها
بالبدن وما ذكرتموه لا يبطله واقول فيه ما مر ان الاول ليس بمطلوب ههنا فان الكلام في تجرد النفس
سبق في النمط الثالث واما الثاني فالحجة ظاهرة الدلالة عليه غاية ما في الباب انها لا تدل على جميع التعقلات
ليس بالآلة وهو غير مطلوب والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجملة بلا واسطة الالة وقد دلت الحجة والشارح
اعرض عن السوال الثاني واجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة
الجسم دائما ضرورة ان وجودها لما توقف على الجسم كان تعقلها ايضا موقوفا عليه وقد بين ان تعقلها
بلا واسطة آلة   وهذه حجة رابعة قرر الشارح بانها اربع مقدمات وذكر في المقدمة
الرابعة اربعة اقسام لا حاجة في تلك الحجة الا الى قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع بحسب تعدد
المواد فباقي الاقسام مستدرك اما قوله وما يجري مجراها فهي العوارض المادية فان النفوس بعد المفارقة
عن الابدان مع انها متحدة بالنوع الا انها لما اكتسبت من البدن عوارض مادية تمايزت النفوس بها فلا انتقض ٣٤
الدليل ان وجوب تعدد المواد وقوله يجب ان يكون ثم شيء مقتضيا تاثير الفاعل قائم معها فصل لا تاثير معها فانه
باق والثاني لا يحتاج الى ماثر يحدد وفيه نظر ظاهر لان مطلق التاثير هو الذي يحتاج الى قابل لا التاثير على الابتداء
والصواب ان يقال المراد بالمادة الجسم وما يجري مجراها المجردات لا اشخاص العلوم ثم حرر الحجة بان القوة
العقلية لو كانت حالة في جسم لكانت اما دائمة التعقل او دائمة اللاتعقل له والثاني باطل اما بطلان الثاني
فلان الانسان يعقل اعضاءه في وقت دون وقت واما بيان الشرطية فلانها على ذلك التقدير لو عقلت
في بعض الاوقات كان تعقلها لذلك الجسم بحصول صورته وتلك الصورة تكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك
بواسطة ذلك الجسم فيكون آلة للادراك والادراك بالالة بحصول الصورة في الالة فيلزم اجتماع المثلين
احدهما ذلك الجسم والاخر صورته المعقولة وهو محال لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية من غير تعدد المواد
وهذا القدر كاف في الاستدلال لان الاقسام لما انحصرت في الثلاثة على تقدير كون القوة العقلية جسمانية لان كون الجسم
معقولا دائما او غير معقول دائما او معقولا في وقت دون وقت وبطل القسمة الثالث كان احد القسمين
لازما لا محالة وح يكون قول الشيخ فاذن تلك الصورة التي بها تعقل القوة المتعقلة لا التها الى قوله [illegible]

التعقل اصلا مستدركا لا دخل له في الاستدلال ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ما ذكره بل ان يقال لو كانت
القوة العقلية منطبعة في جسم كانت اما دائمة التعقل له او دائمة اللاتعقل له لان القوة العقلية انما تعقل
ذلك الجسم بحصول صورته لها فاما ان تكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة الحاصلة لها او صورة
اخرى مخالفة لا سبيل الى الثاني والا لزم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها بكون دائمة التعقل لحصول
صورة ذلك الجسم المستمرة لها وح ان اوجب تعقلها تكون دائمة التعقل والا كانت دائمة اللاتعقل
لاستحالة تجدد اخرى هذا هو المنطبق على متن الكتاب لا استدراك فيه اصلا وليس المراد بصورة الجسم
الا حقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة فقد صرح في النمط الثالث ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشيء متمثلا عند المدرك
وتلك الحقيقة هي نفس المدرك ان كان المدرك ذات المدرك او ما يقابله وان كان خارجا عن ذات المدرك
فمثل الحقيقة المتمثلة هي صورة من المدرك فليس الكلام الا ان تعقل القوة العاقلة للجسم اما بحسب حقيقته المستمرة
الحصول لها ام وبحسب صورة اخرى تحصل لها والثاني يستلزم حصول ماهيتين لشيء واحد لها وهو محال
فاذن تعقلها بحصول ذلك الجسم لها فان كفى في تعقلها كانت دائمة التعقل والا كانت لا دائمة التعقل نعم على
قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد شك بان المتعقل هنا
اما الجسم او صورته او مادته فان كان المتعقل الجسم لم يكن شيء ان يكون صورتان في مادة واحدة بل اللازم
حصول الصورة العقلية من الجسم في الجسم وان كان المتعقل الجسم لم يكن شيء ان يكون صورتان في مادة واحدة
بل اللازم حصول الصورة لم يستقم قوله فلزم ان يكون ما حصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته
ولا قوله فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد وان كان المتعقل المادة فلا لزم الا حصول صورة
المادة في المادة ولا يلزم حصول صورتين في مادة ويمكن ان يجاب عنه بان هنا الجسم والمراد من اجتماع صورتين
في مادة واحدة حصول صورتين اعني الصورة العقلية والصورة المتحققة للجسم لمادة واحدة وهو محال لانه
لا بد من تعدد الاشخاص من تعدد المواد فيكون في العبارة مساهلة وفيه نظر لان الجسم كما اشتمل على المادة
الخارجية كذلك صورته العقلية مشتملة على المادة العقلية فيكون تعدد التشخص بحسب تعدد المادتين ولو جعلنا
المتعقل هو الصورة الجسمية حتى يكون المتعقل من مادته والصورة التي للمادة هي الجسمية لانها موجودة

من المادة

صورة م

٢١٧

من المادة وصورة المادة اذ مع النظر وظهر حصول صورتين في مادة واحدة لكن للمعترض لزوم احد الامرين
اما دوام التعقل الجسم الذي هو محل القوة العاقلة او دوام لا تعقله اللهم الا ان يقال اخرى لا نقال اللازم من ملك الجسم
ليس الا ان القوة العاقلة غير جسمانية والمطلوب عدم تعقلها ليس بالآلة وهو غير لازم لانا نقول الجسم ظرفه
لان النفس لو لم تعقل الا بالآلة كانت دائمة التعقل لها او دائمة اللاتعقل لها الى آخر الحجة
اعاد الاعتراض وقرره انا لا نسلم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين وانما
لزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام الماهية للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض
قائم بالنفس والامر الخارجي جوهر قائم بذاته ومن المحال المساواة في تمام الماهية بين العارض والجوهر هذا توجيه
كلامه واما حديث المناسبة فقياس منتج وتقرير جواب الشارح ان ماهية الشيء هو صورته العقلية المجردة
عن اللواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية مقارنة فقوله المعقول من السماء مساو لها ان اراد
به هذا لا فرق بينهما بالتجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لا يقدح تماثلهما وان اراد به عدم اشتراكهما في مفهوم السماء وهو حقيقة
الشيء السماء بما هي فليس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء بل غيره والحاق السواد
والبياض بها غير صحيح فانهما نوعان متضادان والسماء المعقولة والمحسوسة فردان من نوع ولا شك ان الكلية
منهما اتم واقوى واما قوله على ان السماء المعقولة جواب سؤال يمكن ان يورد ويقال الصورة المعقولة من السماء
لو كانت ماهية السماء لكان العرض ماهية الجوهر وانه محال فاجاب بان المعقول من السماء له اعتباران
احدهما انه قائم بالنفس والآخر انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار الثاني
ماهية السماء والحق في الجواب ان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي فان الجوهر كما هو ما لو وجد
في الخارج كان لا في موضوع وكذلك العرض ما لو وجد في الخارج كان في موضوع وصورة السماء وان
كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فيكون جوهرا لا عرضا
ولهذا صرح القوم بان صور الجواهر جواهر ومنها قوله لا يلزم من كون العاقل الى ان
سلمنا انه يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع مثلين ولكن لا نم ان اجتماع المثلين محال وانما يكون
محالا لو لم يكن احدهما ممتازا عن الآخر وليس كذلك بان احدهما حال في القوة العاقلة والآخر محل لها

ملتبس
ب
مطرح م

اجاب الشارح اولاً بما وهو ان الصورة لا بد ان تكون حالة في محل القوة العاقلة لان محلها
الذي له ادراكها وثانياً بان الصورة لو كانت حالة في العاقلة فان لم تكن حالة في محلها لم تكن العاقلة عاقلة بمشاركة
المحل وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل فالعاقلة لا تكون جسمانية وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير
فرق وهذا الجواب بالحقيقة تفصيل ما مر   والفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة في
الحقيقة العاقلة وفي محلها فلزم ان يكون الشيء الواحد حالا في محلين مختلفين وانه محال ويمكن ان يجاب
بان المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المتقارنين اعني القوة العاقلة
ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن الآخر فيكون مقارنة لهما معا لكن ههنا شيء آخر وهو ان
الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلها على ما ذكره الامام وتقرير جواب
الشارح ان هذا النوع من الحلول اقتران ما فيكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة
العاقلة وهي مقارنة لمحل الصورة الاخرى ومقارن المقارن مقارن فيجتمع الصورتان في محل
واحد وانه محال وهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا من الابتداء السؤال للامام بان يقال لو كانت
الصورة حالة في القوة العاقلة وهي في محلها والحال في الحال حال بالضرورة يلزم اجتماع صورتين
متماثلتين في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما كانت الصورة الاولى محل القوة العاقلة لم يلزم
منها الاجتماع متماثلين وهو حلول الصورة المعقولة مع الجسم في الجسم لا حلولهما في مادة والمحال
هذا لا ذاك فان قيل الامتياز بينهما ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الاتحاد
في الملزوم ملزوم للاتحاد في اللوازم لا بحسب العوارض لان كل عارض يعرض لاحدهما يمكن نسبته الى الاخر لانه اذا
مقارنة احد الحالين في محل الآخر فظهر التغاير والنفس مدركة للصنف الاول دائما الى آخره ههنا
سؤال لان احدهما انه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم صفة
حاصلة للنفس فهو معلوم ايضا وهلم جرا حتى يلزم من العلم بشيء حصول علوم غير متناهية وانه محال
وجوابه ان العلم ليس امرا زائدا عليه فلا حصول علوم غير متناهية وذلك لانه لو كان امرا زائدا
لكان مساويا له فيلزم اجتماع مثلين في محل واحد وهو محال ولو توضيحه ان العلم بالشيء صورته العقلية

فلو كان

٢١٢

فلو كان العلم بها بحسب صورة اخرى لها والصورة العلمية مساوية للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين
متماثلتين في النفس وهذا البيان بعينه ان العلم بالنفس وبغيرها مما لا يكون امرا زائدا عليهما فلا يلزم
من العلم بها العلم بالعلم فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال هب انه لا يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية الا انه
لزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم بالعلم به ومن المعلوم بالضرورة انه ربما علمنا شيئا وغفلنا عن العلم لانا نقول
الاول عن التصديق بالعلم لا عن تصوره والكلام فيه الثاني ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره واجيب
بان الدائم هو العلم بها لا ملاحظتها والعلم بالعلم بها وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بالعدالة والسخاوة
والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس   هذا اشارة الى احتجاجه على بقاء النفس اقول هذا الفراغ
عن بيان بقاء النفس بعد موت البدن وبقاء تعلقها معقولاتها عاد الى بيان المطلوب الاول بحجة اخرى وليس هذا
اشارة الاحتجاج عليه كما صرح به الامام ولهذا سمي بالكلام   فاذن هما الامران مختلفان بينهما
شيئان بالاول ان قوة الفساد مغاير للبقاء بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق
فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك الثاني ان قوة الفساد وفعلية البقاء لامرين مختلفين اي الفساد غير موضوع
البقاء حتى لا يمكن عروضهما لشيء واحد ولم يذكر عليه دليلا وربما يستدل عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف
بالفساد ولا شيء من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوف بالفساد لان الثاني لو قبل الفساد والتقابل بحكم المنقول
للزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال والحاصل ان الباقي لا يبقى مع الفساد والموصوف
بالفساد يبقى مع الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد فلا يثبت له قوة الفساد وفيه نظر لانا لا نسلم
ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه فان معنى قبول الشيء العدم او الفساد وليس ان ذلك الشيء يكون
محل هذا الفساد بل معناه انه ينعدم في الخارج واذا حصل في العقل وتصور العقل العدم الخارجي
كان العدم الخارجي قائما به في العقل واما في الخارج فليس هناك شيء وقبول وعدم
فالنفس ان كان اصلا لا يخلو اما ان يكون النفس بسيطا غير حال فلا يمكن قبوله الفساد لاستدعائه
قبول الفساد التركيب فاما ان حالا او مركبا لا سبيل الى الاول لما سبق ان النفس غير منطبعة في شيء
لا الى الثاني بالدليل السالف انها ليست قوة حالة في جسم وهذا الاستلزام انها لا تكون حالة في شيء

موضع قوة الفساد

اصلا لم لا يجوز ان يكون حالا في مفارق لانا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه ولو كان
مركبا فاما ان يكون من بسايط كلها غير حال او شيء منها حالا كالصورة والآخر محلا كالهيولى واياما كان يوجد
بسيط غير حال والبسيط الغير الحال ليس بقابل للفساد والاعتراض انا لا نسلم انه اذا وجد بسيط غير حال يلزم
ان لا يكون النفس قابلة للفساد وانما يكون كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء
النفس وغاية ما في الباب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا تقبل النفس الفساد لجواز انعدام الجزء
الآخر لا يقال نحن نقول من الابتداء النفس لا بد ان يكون بسيطا غير حال والا لكان اما حالا او مركبا وهما
باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه فيكون قائما بذاته مجردا غير
جسم ولا جسماني عاقلا لذاته ولغيره متعلقا بالبدن فهو النفس وقد كان جزء النفس هذا خلف
لانا نقول لا نسلم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان يكون كالهيولى لا تقوم الا
بحال فيه وح لا يلزم ان يكون نفسا واما سؤال الاعراض فهو نقض على الدليل وتقريره ان [illegible]
الاعراض والصور بسايط مع انها تقبل الفساد فلو اقتضى البساطة [illegible] الترکيب امتنع فسادها اجاب بالفرق بان
محال قوة فسادها موضوعاتها وموادها وذلك لا يتاتى في بسايطها بخلاف النفس فان محل قوة الفساد
[illegible] فيلزم الترکيب بالضرورة [illegible] ولو كانت الهيولى محل قوة الفساد لكانت مع صورته ما بالفساد [illegible]
[illegible] ليس المراد بالفساد وفساد [illegible] ان يعدم [illegible] ان الهيولى [illegible]
مع الصورة كان من شانها ان يحدث معها الصورة [illegible] اذا بطلت النفس اما اصل الوجود اصل
لم يكن محلا لقبول الفساد وعدم قبول النفس على تقدير انها اصل ظاهر واما على تقدير انها ذات اصل اي
مركبة من بسايط لا يمكن كلها حالا [illegible] سقط حال [illegible] بل لا الزم عدم قبول جزء النفس
الفساد وهذا اعتراض للامام على هذا الاحتمال اعني ان يكون النفس مركبة واحتمال تركيبها من حال
ومحل فانها على تقدير تركيبها من جواهر غير حالة يكون كل منها قائما بذاته عاقلا لذاته فيكون كل منها نفسا
فيلزم ان يكون النفس الواحدة نفوسا متعددة وانه محال فلهذا فرض الامام تركيبها من حال ومحل
وانهما يخالفان الهيولى والجسم وصورته لانهما جزء النفس مجردان وان الباقي المحل لا الحال

لا لزم

لا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما قوله وح يجوز ان لا يكون
كمالاتها الاولية باقية فمعلوم الاعتراض [illegible] ولا دخل له في الاعتراض الا انه زيادة ذكرها للتأكيد ببطلان
كلام القوم في هذا الباب فانهم لما ادعوا بقاء النفس قالوا انها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها موصوفة
بالاطلاق التي اكتسبتها حال تعلقها بالبدن ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من ذلك لجواز ان يكون
اتصاف النفس بهذه الكمالات مشروطا بوجود الجزء الحال فاذا انتفى انتفت ثم ان الشارح راعى ههنا
طريقة البحث وهي انه اذا منع مقدمة وذكر لمنعها سندا لا يلتفت اليه ويتكلم على المقدمة وهي ههنا ان النفس لو كانت
مركبة لم تقبل الفساد فكانه قال لو كانت النفس مركبة فاما من بسايط غير حالة وهو محال لما ذكر او
من حال ومحل فالجزء الذي هو المحل اما ان يكون ذا وضع وهو ايضا محال او غير ذي وضع فاما ان يكون
قائما على انفراده فيكون نفسا او لا يكون قائما على انفراده فاما ان يكون قائما بالبدن فلا يكون ذا فعل
بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على البدن يتوقف فعلها بطريق الاولى فلا يكون فاعلا بذاتها
واما ان لا يكون قائما بالبدن بل بالجزء الآخر الحال وهو لا يجوز ان [illegible] فيكون النفس باقية
ببقاء جزئيه جميعا ثم انه بين ذلك بقوله لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك وتقريره ان التغير
هو زوال صفة وحدوث اخرى وقد مر ان الحدوث والعدم الطاري يحتاج الى مادة والمادة لا بد لها
من الصورة فلا بد في التغير من جسم واما انه متحرك فلتحركه في الكيف لانه كان متكيفا بكيفية ثم باخرى
هذا ما كتبه ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم [illegible] فساد الصورة المعتمد لمحلها ولا نسلم احتياج
قوة الفساد الى مادة جسمية بل هو اول المسألة وايضا الحركة غير لازمة فان حدوث صورة وزوال
اخرى كون وفساد لا حركة في الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق التغير كما اومأنا اليه في موضع
الطبيعي الان السؤال باق لا يقال ~~المفارق~~ لا يقال المفارق يمتنع ان يقارن المفارق لانا نقول
المفارق اذا جاز ان يحدث بعد المفارق فلم لا يجوز ان ينعدم عنه ثم قال الفساد والحدوث
اي كما احتاج امكان الفساد الى محل احتاج امكان الحدوث الى محل لكن محل امكان حدوث النفس البدن
فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فسادها البدن وتوجيهه انا لا نسلم ان النفس لو قبلت الفساد لكانت

مركبة من محل امكان الفساد وقبل وجود الثبات وانما لازم التركيب لو كان محل امكان الفساد داخلا
في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس مباينا وهو البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن
اجاب بان امكان حدوث النفس او فساده لا يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مباين له ومن المحال
ان يكون مباين الشيء مستعدا لحصول مباين له او فساده عنه والعلم به ضروري ولانه لو جاز ذلك لجاز
ان يكون امكان وجود النفس او علاقة قائما بالحجر او غير ذلك ولجاز ان يكون امكان وجود من هو في
المشرق قائما بمادة في المغرب والكل محال الا ان المركبات لما زالت استعدادا نما وتصاعدت الى مرتبة
معينة لصورة نوعية انسانية فاستعداد المركب للصورة النوعية الانسانية انما يكون بحسب حالة وهيئة
مخصوصة تحصل لذلك المركب فذلك مع تلك الهيئة المخصوصة اذا استعد لحدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث
النفس لان النفس من مبادي تلك الصورة النوعية والشيء اذا كان مستعدا لحصول الصورة كان مستعدا
لحصول جميع عللها بالضرورة فمستعد البدن مع تلك الهيئة المخصوصة لحدوث النفس لا من حيث انه موجود
مجرد بل من حيث انه علة لتلك الصورة النوعية ومرتبط بالبدن ارتباطا تدبيريا وهذه هي جهة مقارنة
البدن للنفس اذ ليس معنى مقارنة النفس الا افاضتها على البدن الصورة النوعية وتدبيرها له بواسطة
النفس وحصل الصورة النوعية زال تلك الهيئة المخصوصة وزوال امكان حدوث النفس من تلك الصورة
النوعية يمكن فسادها لان قوة فسادها قائمة في البدن كما في الاعراض بخلاف النفس لان امكان فسادها
يمتنع ان يقوم بالبدن لانه مباين وانما كان امكان حدوث النفس قائما به لا تعلقها لا بغاية فلا يمكن
فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصورة موجبا لاستعداده لحدوث النفس فلم لا يجوز
ان استعداد البدن لانعدام الصورة النوعية موجبا لاستعداده لانعدام النفس اجاب بان استعداد البدن
لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول جميع عللها لان الشيء لا يحصل الا بعد حصول علله بخلاف عدم
الصورة فانه لا يستدعي انعدام النفس لجواز ان يكون انتفاء شرطها فان قلت اذا كان عدم الصورة لا يستلزم
انعدام النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة
المستعدة محلا لامكان فساد النفس فيقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة

النفس

النفس للبدن بل من جهة زيادة المباينة فلا يجوز ان يكون البدن من هذه الجهة موضعا لامكان فساده
بخلاف جهة وجود الصورة فانه جهة مقارنة النفس من حيث الارتباط والتدبير فجاز هناك دون
ذلك هذا غاية توجيه الكلام ههنا واعلم ان افلاطون واتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم
ما فرقوا بين امكان الحدوث وامكان العدم فان استعداد استدعاء المادة واعلموا ان النفس
عن مادته فقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن
عدمها لذلك ولان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان وجودها في مادة والا لتوقف
وجود النفس على المادة فلا تعقل ذاتها واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون
فسادها في مادة والا لكان وجودها متوقفا على عدم الاستعدادات العدمية فان قلت لو كانت النفس
قديمة فهي قبل حدوث البدن اما كانت متعلقة ببدن آخر فلزم التناسخ وان لم يكن متعلقة ببدن وهي مستعدة
للادراكات والافعال كانت معطلة قلت هولاء لا يتحاشون عن اثبات التناسخ على ان من الجائز
ان يكون النفس قديمة من آثار العقول الا ان ادراكها وتصرفها يتوقف حدوث الالات وامتناع
التعطيل ممنوع والجواب عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم كما مر وعن
الثاني ان ذلك التوقف في الحدوث لا في البقاء فالنفس في الحدوث تحتاج الى البدن وهو لا يستلزم
احتياجها في زمان البقاء الى البدن ومثل ذلك بان احد الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف
بقاء الاخير على الشبكة ولتعرض الجوهر العاقل الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول اما ان يكون هو الذي
كان قبل الاتحاد او لم يكن هو الذي فان كان هو الذي كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا تعقله وان
لم يكن هو الذي كان بل زال شيء فالزائل اما ذات الجوهر العاقل او حال له فان كان ذات
العاقل فهو انعدام له لا اتحاد وان كان حالا من احواله فهو استحالة لا اتحاد ومع ذلك فلا بد ان
يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا بطلت وبعدت تحتاج الى المادة
واما قول الشارح واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الى آخره فهو نقض لما ذكره الامام
ان الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئا اتحدت بالمعقول فانه صنف

ذلك الكتاب بتقرير المذهبين لا لبيان ما اختاره وقالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير نفس
العقل الفعال لان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا يصير العقل المستفاد والعقل الفعال فيصل بالنفس
تحد بالعقل الفعال وهو ملزوم لاحد المحالين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل او به من حيث هو
والاول يستلزم تجزية العقل والثاني علم النفس بجميع المعلومات على ان المحال المذكور في اتحاد النفس
بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول قائم في اتحاد النفس
بالعقل المستفاد ثم ههنا لزم محال آخر وهو اتحاد الذات العاقلة لاتحاد كل منها بالعقل
الفعال كما لزم ثم اتحاد المعقولات المختلفة قال الامام واما الحكاية التي ذكرها فالمقصود فيها ان العاقل
بهذا الاتحاد وهو فرفوريوس وله كتاب في تقرير هذا المذهب ولا شك ان الكتاب المشتمل على
هذا المذهب لا يكون الا فاسدا ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي اعلم ان صيرورة الشيء
آخر يطلق على ثلثة معان انتقال شيء من صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض وانتقال
الشيء الى ما تركب منه ومن غيره كما يقال صار الخشب سريرا وهذان معنيان معقولان وكون الشيء عين
شيء آخر وهو غير معقول هذا محصل كلامه لكن في عبارته خطاء فاحش وهو انه قد اخترع لصار اسم مفعول
وهو المصير ونصبه الى اياه والفعل الناقص ليس له مفعول ولا واقع على شيء وخبره ليس بمفعول بل انما هو
لتقرير اتصاف على صفة ولو فرضنا فرض محال ان له مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال
صرت الى فلان مصيرا قال الله تعالى والى الله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول فكيف يكون له مفعول
فلا يقال زيد ضارب عمرا وعمرو مضروب زيدا بل مضروب زيدا ومضروب لزيد فهذا الكلام ركيك
خطاء في خطاء وكانه انما وقع منه لما وجده في المتن ان كان المعدوم ثانيا ومصيرا اياه والظن
ان الناسخ قال صايرا اياه واخطا لان الكلام في صيرورة الاول ثانيا فلو صار اياه يبطل فيه كلم
الكلام تقريره ان ههنا امرين لا بد لفهم هذا الكلام ان يفرض له اسم مفعول يقول على هذا الفرض
اذا اتحد شيئان فصارا شيئا واحدا فههنا امران ما قبل الاتحاد وهو شيئان وما بعده وهو شيء
واحد فالامران ان كانا موجودين او معدومين فلا اتحاد قطعا والا فان احدهما موجود والآخر

معدوما

فوحد ص

والظن

معدوما فان كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء وهو ظاهر المناقضة القول بالاتحاد وان كان المعدوم
الاول امتنع ان يكون ثانيا لانه موجود ومن الممتنع ان يصير المعدوم عين الموجود وهذا معنى قوله فقد
بطل كون الاول بالعرض ثانيا ومصيرا اياه فان قلت المفروض ان الاول صار ثانيا لا مصيرا اياه فكيف
يبطل كونه مصيرا اياه قلت ان يقول لما صار هذا ذاك فكل منهما صاير ومصير ومن ثم قال معنى
الاتحاد هو كون الصاير بكونه بعينه ثانيا مصيرا اياه ويرد على هذا الوجه بعد ما جاز ان يكون الشيء
حدث هو عينه شيء آخر او لم يحدث حشو في الكلام لا طائل تحته فليس هذا الكلام يخلو عن اختلال كما ذكره العلام
الصور العقلية فلا يجوز ان يكون استفادة العلم اما ان يكون مستفاد من الاجزاء الخارجي
وهو الانفعال او الامر الخارجي مستفادا منه وهو الفعل اولا هذا ولا ذاك كالعلم بالممتنعات
ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني منظور فيه لان انحصار الوجه في الاول
لا دل على بطلان الثاني والجواب ان المراد علم الله تعالى بالموجودات الخارجية ولما استحال كونه على
الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني وحاصله انه من ذاته لا من غيره لما مر من امتناع احتياجه
الى الغير في الصفات الحقيقية اشار الى احاطته بجميع الموجودات المطلوب ان الله تعالى عالم
بجميع الموجودات وذلك لانه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول
لان العلم التام هو العلم بها من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يقتضي العلم
باللوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له اما بلا واسطة كالمعلولات المرتبة المنتهية
اليه واما بواسطة كسلسلة الحوادث بانها لا تنتهي اليه في الطول اذ قبل كل حادث حادث لا الى اول بل في
العرض فان كل واحد من الحوادث لامكانه مستند اليه بالوسايط واعلم ان الاستدلال المقوم على المطلوب هو ان
الله تعالى عالم بذاته علة لجميع الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوع ولا دلالة عليه وان اريد ان العلم
بالعلة من حيث انه علة للمعلول العلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول فاستح
ان يكون موجبا له فلهذا فسر الشارح العلم بالعلم التام وغير عبارة الايجاب الى الاقتضاء تفاديا من ورود
الاشكال لكن لو لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من ايراد الممتنع كما غير مع

بر
و علة

مع ان تلك القاعدة مستعملة عند القوم في سائر الموارد فلانهم كلامهم فيها اصطلاح والصواب ان كلامهم ههنا ان العلم
بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة موجب العلم به هذه المقدمة ضرورية لا يشك عاقل في ان من علم
جميع علل وجود شيء علم وجوده ومن علم جميع علل عدم شيء علم عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول
لزم من العلم بها العلم به ايضا وكذا لما كان الله تعالى علة تامة للمعلول الاول لزم عالما بالعلل التامة لجميع
الممكنات كان عالما بها قطعا وسيجيء فيها زيادة تقرير وتوضيح   واما اختلافه بالقياس
الى المدرك اذا كان المدرك ماديا يتوقف العلم به على الاحساس وانتزاع صورته فكيف الحكم على المادة
انه في المذكور به   عقل ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل ذاته الاول اما اولا
فلان تعقلها من الاول الفعالي وعلم الاول فعلي واما ثانيا فلان الاول لما كان منقطع العلائق عن المادة
وعوارضها كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا واما العقول فلما كان وجودها معه بالماهيات
والماهية كالمادة فيها شائبة من العلاقة فلاجرم يكون ادراكها دون مرتبة ادراك الاول والعلم ان
كلام الشارح ان ادراك العقول الاول باشراق الاول لانه معقول لذاته والعقول عاقلة لذاتها فهي
تعقله باشراق الاول واما ادراكها ما دون الاول فمن الاول ايضا لكنه دون ادراك الاول اياه وهذا
لانه يوهم ان الضمائر في قوله وما بعده منه من ذاته يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك
العقول لما بعد الاول من الاول من ذاته معقوله من ذاته بدل من قوله منه والفهم السليم يقتضي انها
راجعة الى العقل اي ادراك العقل لما بعد العقل وهو معلولاته من ذاته بخلاف ادراكه للاول فانه ليس من ذاته
بل باشراق الاول وهو علته   مجال الامام في شرح هذا الفصل مراتب العلوم ثلاثة اولها
علم الاول فان علمه بذاته ونفس من ذاته لما مر من ان علمه بذاته علة لعلمه بمعلولاته وثانيها علم العقول بعللها ومعلولاتها
لكن علمها بعللها ليس لها من ذواتها بل من قبل عللها وعلمها بمعلولاتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة والفرق ان العلة لذاتها المخصوصة بل
لاستكمالها والا لكان لا يحتاج الى علة مخصوصة والا افتقر كل معلول الى تلك العلة فلما لم يكن نعني العلة من لوازم
ذاته لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلته المعينة فالعقول علمها بذواتها من ذواتها لانها مجردة ولما كان هو

العلم

العلم بالمعلول العلم بالعلة فهي لا تعلم عللها من جهة ذواتها بخلاف معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها
وعلم النفوس فانه حادث يحصل من فيض العقول بحسب استعدادات مختلفة هذا كلام الامام وهو مصرح
بما ذكرنا وليت شعري اذا قيد العلم بالتمام كيف يفرق بين القسمين فان العلم بالمعلول من جميع الوجوه
يقتضي العلم بالعلة كما ان العلم بالعلة من جميع الوجوه يقتضي العلم بالمعلول   وقوله كيف لا وهو
موصوف بصفات غير اضافية ولا سلبية وقد اجمع الحكماء على امتناع اتصافه تعالى بغير اضافية
ولا سلبية والا لزم ان يكون فاعلا قابلا او قول بان المعلول غير مساوق لذاته لان علم الله تعالى لما كان هو حصول
الصورة فيه والعلم متقدم على الايجاد وعلم العقل قبل الاول ثم يوجده فيكون صورة العقل الاول مستفادة
اولا اليه ثم العقل الاول فالمعلول الاول لا يكون معلولا وهو مقارن لا مباين له
اقول العاقل يزعم الشارح ان علوم الله تعالى عين معلولاته ولما كان المطلب دقيقا يتبعه
ارباب التحصيل في بادي النظر وكان طريق التعليم ان يقدم قياس الشعر الخطابة ثم الجدل ثم البرهان ولم يكن مطلب
قياس الشعر هنا لبعد المقام عن التخييل وكان قدم من المقدمات ما يمكن ان يحاول به شرع في اثبات
مطلبه بتقديم مقدمات خطابية يحصل ثم يتدرج الى البرهان حتى يحصل اليقين اما الدليل الجدلي بناء على المدرك
السابق علم الله تعالى بغيره يجب ان يكون نفس غيرها لان علم الله تعالى اما ان يكون ثابتا او لا يكون والثاني مذهب
القدماء والاول اما ان يكون نفس الله تعالى او عين معلولاته اولا هذا ولا ذاك ومحال ان يكون نفس الله
تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم مغاير للعلم وبالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته لزم
تعدد ذاته او اتحاد امور مختلفة والثالث ايضا باطل لانه اما ان يكون قائما بالله تعالى فيلزم الكثرة في ذاته وانه
قابل فاعل او قائما بنفسه فيلزم المثل الافلاطونية او قائما بمعلولاته فيلزم ان يكون علم الله تعالى متاخرا
عن معلولاته وانه محال واما الطريق الخطابي فهو ان ادراك الذات ليس بحصول صورة وجب ان يكون بين
الذات والصورة امتياز لكن الامتياز بالماهية لا اتحادهما فيها ولا بالعوارض لان الصورة لما كانت
في الذات يجمع عوارضها واذا لم يحتج العاقل في ادراك ذاته الى صورة لم يحتج في ادراك ما يصدر
من ذاته الى صورة واعتبر من نفسك فانك اذا تعقلت شيئا حصل لك صورة المعقول لمشاركته المعقول

المطلب

بالله

والاحتياج في ادراك تلك الصورة الصادرة منك الى حصول صورة اخرى عندك بل تلك الصورة
كافية في تعقلها فبالاولى ان تكون الصادر من العاقل من العاقل بالذات لا تحتاج في
تعقله الى صورة ثم اورد عليه سؤالين سطر المتعلم لها احدهما ان الصورة العقلية
انما يكفي في تعقلها لكونها حالة في النفس وامتناع حصول اخرى مساوية لها وهذا
بخلاف ما صدر من العاقل فانه ليس بمحال فيه الثاني ان الصورة العقلية ليست
عن النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة عن العقول الفعالة واجاب
عن الاول بان تكون الصورة حالة في النفس ليس شرطا للتعقل والا لم تكف نفس
ذاتها في التعقل ذاتها بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها الذي
هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل وعن الثاني
بان حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصول الغير لذلك الشيء وهو التعقل
اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء وحصول الشيء للقابل اضعف في كونه حصول الغير
من حصول الشيء للفاعل واذا كان الادنى كافيا في التعقل كفى الاول بطريق الاولى والى هذا
السؤال والجواب اشار بقوله ان حصول الشيء الى اخره ثم لما استحصل ظن المتعلم المطلوب بهذه
المقدمات الخطابية برهن على المطلوب فانه قد ثبت ان المبدا الاول عالم
بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم
من هذه المقدمات ان حصول المعلول بنفس تعقله فانه لما كان العلمان متحدين يلزم
ان يكون المعلولان متحدين لا محالة وكما ان تغاير العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير
المعلولين بجميع الكليات والجزئيات حيث صدرت من الله تعالى والصدور هو عين
التعقل يلزم ان يكون الله تعالى عالما بهما من غير تكثر في ذاته واما الجواهر العقلية فلها صنفان
من التعقل احدهما علمها بمعلولاتها وهو على معلولاتها كعلمها بالله تعالى وعلمها بالمعدومات
فان هذه العلوم يكون بحصول صورها فيها على طريق الاشراق من المبدا الاول فالحاصل ان
علم الله تعالى هو حضور سائر معلولاتها عند الله تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة
عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان
الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته ونقول ايضا علم الله تعالى
بالاشياء هو تمييز الاشياء عند الله تعالى وتمييز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب
صورة فيه واذا نسب التمييز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج الا ذات الله تعالى

وذوات

وذوات الاشياء فالعلم اما ان يقال نفس الله تعالى بمعنى تميز الاشياء
عنده او نفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء واعلم ان هذا الكلام
لطيف دقيق جدا وانه وان فرضنا عدم تمامية الاستدلال
قوي متين في دفع الاشكال تريد التفرقة بين ادراك الجزئيات
حاصل كلامه ان الجزئيات طبايع مخصوصة بمخصصات فلها
اعتباران من حيث هي طبايع ومن حيث هي مخصصة بالمخصصات
فتعقلها من حيث هي طبايع تعقلها على وجه كلي وتعقلها من
حيث هي مخصصة على وجه جزئي واحكامها بالحيثية الاولى لا تتغير
بخلافها بالحيثية الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث انها
متخصصة بمخصصات معلولات الواجب وقد تقرر عندهم ان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات
من تلك الحيثية فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير
علم الله تعالى وانه محال فهذا الكلام من الشارح ناقض لما صرح القوم
بالتصريح به من تحقق علم الواجب والحق الصريح الذي لا يشوبه
شبهة ان يعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان يعقل بوجه
جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي لا يتغير
وهذا هو الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان
من عقل الجزئيات من حيث تجب باسبابها حصل عنده صور
الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا
لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول
عن العلة التامة ليس بزماني ولا تعلق له بالزمان اصلا
ويوضح ذلك ان الممكن يساوي وجوده وعدمه بالنظر الى
ذاته واذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده واذا وجد
اسباب عدمه امتنع وجوده وكل عاقل ما لم يعقل اسباب
وجوده او اسباب عدمه عرف انه ممتنع ولا يكون عنده امكان

يكون مترددا في وجوده وعدمه
واذا عرف اسباب وجوده
عرف انه يجب ان يوجد وا[ذا]
عرف اسباب عدمه

الوجود او امكان العدم واذا عرف اكثر اسباب وجوده وغلب ذلك
الظن بحسب عرفان كثيرا الاسباب مثاله ان وجدان الكنز لزيد
يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا يمشي الى زاوية
وعرفنا ان على راس الكنز من الخشبة وعندها يكسر بحركة زيد
لم يعرض لنا شك في انه يجد الكنز وقد علمنا وجوب وجدان الكنز
بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال المنجم بحكم بحوادث حين يعرف
اسبابها ولما لم نعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا يعرض له
الغلط في بعض الاحكام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب
كل ممكن فلا بد ان يكون محيطا بجميع وبامتناع وجود ما حين
علم اسباب عدمها فلا امكان في علم الله تعالى لانه منزه عن التردد
والشك فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة
هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان المستقبل
فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل
والحال بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر
ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس يتحرك
ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل منهما مقارنة او مقابلة حين
وصولهما الى نقطة الحمل في وقت معين وهذا العلم ثابت له حال المقارنة
وقبلها وبعدها واما اذا علم ان اليوم يحصل المقارنة فاذا مضى اليوم
فان علم كذلك كان جهلا والا لزم التغير والحاصل ان الموجودات
من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون
بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون
بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق حال هذا المقام
ويحرر عما يسرع اليه الاوهام
ای منسوبه الى مبداء طبيعة
النوعية موجودة في شخصه بعرض كما ان احد الجزئيات
وحيث هي طبايع كذلك احد الاسباب من حيث هي طبايع فالعلم

بالجزئيات

بالجزئيات من حيث انها طبايع بحسب اسباب ما جوده كذلك لا بعد وقوله
وانما نسبها الى مبدا كذلك اي انما قال فمنسوبه ولم يقل معلوله
لمبدا نوعه في شخصه لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يمكن ان يستند الى الطبيعة
من حيث هي الا على قرينة واقول لو كان الكلام في الجزئيات من حيث انها
طبايع فمن الجائز استنادها الى الطبايع فمعلوم من ذلك ان الكلام
في الجزئيات من حيث هي جزئية والوجه في ذلك انه اشارة الى ان
العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم في العلم بالمسببات الجزئية
بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئي يتوقف
على كون القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون القمر في تلك
العقدة في ذلك الوقت امر كلي وان انحصر نوعه في شخصه
هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الصفة اما اضافة محضة كالابوة
والبنوة واما حقيقية توجب تغير اضافاتها تغيرها ولا تتغير كالقدرة
على ما ذكر وتقريرا اعتراض الامام على ما فهمه الشارح ان الاضافات
التي للقدرة احوال لذات الله تعالى فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز
تغير احوال ذاته تعالى حتى صفاته الحقيقية وتحرير جوابه انه لم ان
الاضافات احوال ذات الله تعالى بالحقيقة بل بالعرض والعارض
لذاته هذا الامر الكلي الذي لا يتغير واما الجزئيات فداخلة تحت
ذلك الامر الكلي وتابعة له سلمناه لكن الاضافات لا وجود لها
في الاعيان وتغير الاعتبارات الكلية لا يضر وانت خبير بان
الجواب الاول انما يتوجه لذلك النقض باضافات القدرة لكن ظاهر
كلام الامام النقض بالاضافات المحضة كقبلية الله تعالى ومعيته وبعديته
بالقياس الى الحادث ما فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج وجاز
تغيرها جاز ان يحدث في ذات الله تعالى بعد عدمها او يزول عنها
صفة بعد وجودها واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات
الحقيقية

اما حقيقية محضة كالسواد
والبياض واما حقيقية ذات
اضافة وهي اما ان تتغير بتغير الاضافة
كالعلم فانه صفة حقيقية صح صح

فى معنى الجوانب الثانى لا يقال صفات الله تع من العلم والقدرة والارادة
وغيرها امورا اعتبارية لا تقرر لها فى ذاته عندهم فلو لم يجز تغيرها باعتبا
فلم لا يجوز تغيرها لانا نقول تغير تلك الصفات وسلبها عن الله تع فى بعض
الاوقات ليس بمحال   واعلم ان هذه السياقة شبيه بسياقة الفقهاء
فى تخصيص بعض الاحكام هذا سوال وارد على ما فهمه لا على ما حققناه
فان العلم بالجزئى المتغير انما يكون متغيرا لو كان زمانيا واما على الوجه
المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات
من حيث هى متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية فممنوع انما هو بالقياس
الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه قوله واقول فى بتحقيق ولما كان
صور جميع المعقولات قد بان من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية من حيث هى معقولة حاصلة فى العالم العقلى وانما لم نقل
فى ذات الله تع ليستقيم على مذهب المصنف والشارح وهذا معنى القضاء
اعنى وجود الموجودات فى العالم العقلى ثم لما كان للمواد العقلى   فى العالم
صور متباينة استحال ان تفيض دفعة على المواد والا اجتمع
المتباينات اولا يفيض اصلا فانه خطة للمادة عنه درجة الوجود
اذ لا وجود لها الا بالصورة كان عن لطيف حكمته تع خلق فلك غير
منقطع الحركة تختلف احوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف
حركاته فترد صورة صورة على المادة بحسب استعداد استعداد
وهذا هو القدر اعنى وجود الموجودات فى الخارج بحسب استعداداته
المختلفة وهو تفصيل لما كان مجتمع الوجود فى الازل الشارح انما قدم
هذه المقدمة ليحقق ماهية القضاء والقدر الجواهر العقلية موجودة
فى القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا فى الازل ولكن
باعتبارى الاجمال والتفصيل واما الصور والاعراض الجسمانية
فهى موجودة فيهما مرتين مرة فى الازل جملة ومرة فيما لا يزال مفصلا

واما

واما العناية فهو علم الله تع بالموجودات على احسن النظام والترتيب
وعلى ما يستحب ان يكون لكل موجود من الالات بحيث يترتب
الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها وبين القضاء ان مفهوم
العناية مخصصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق
بخلاف القضاء فانه نفس وجود الموجودات جملة واعلم ان الافعال
الصادرة عنا انما تصدر بحسب ارادة وقصد يحدث لنا متوجه
الى تحصيل الفعل ثم عزم على ذلك ثم تحريك للقوة المحركة الى ان يحصل ذلك
واما المبدا الاول فعنايته اعنى علمه بالموجودات على النظام
الاليق كاف فى افاضة الموجودات ولا يحتاج الى ارادة وعزم وقصد
كما فى افعالنا فالله تع مريد قادر عالم من غير كثرة الا فى الاعتبار فهو عالم
باعتبار انه حصل له الموجودات مع صور المعقولات فى العالم العقلى
وقادر باعتبار ان له ان يفعل وله ان لا يفعل ولا شك ان كونه بهذه الحالة
امر اعتبارى وله ارادة وعناية باعتبار انه عالم بالموجودات
على الترتيب اللايق بها فهذه الصفات انما تحدث عنها فى الله تعالى
باعتبارات ذهنية وليس منها شئ فى الخارج بل ليس فى الخارج الا ذات
مجردة ومعلولات مترتبة بعضها لازمة لذاته وبعضها حادثة غير لازمة
هكذا يجب ان يحقق   وامور لا يمكن ان يحصل فضيلتها الا ويكون
بحيث يعرض شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات
كالنار فانها يقتضى الصعود من الارض واذا صعدت من الارض الى حيزها
لم يكن بد من حرق اجسام معترضة فى وسط مسافتها فحصل النار وهى غاية
الحرارة لا تحصل الا باعطاء ما يصادفها معنى ان يصيب الشر فى بعض
الاوقات الا ان وجودها نافع فى المركبات وغيرها   وكذلك
الاجسام الحيوانية لا يمكن فضيلتها كما لا يكون فضيلتها الا اذا كان بحيث
يمكن ان يتادى حركتها فى الغذاء الى صلابة وتشبهه بالبدن حتى يحصل له
نشو ونماء ولا شك ان فيه خلع صور واكتساء صور وذلك انما يكون بحركات
الجيولى

مثل اضداد الغذاء وايراده على البدن واحوال الحار الغريزي الذي
هو مثل النار اي تصرفاته في الغذاء مثلا اسمعه وليس منطبق على المتن
كمال الانطباق لان هذه الحركات وان تادت الى انخلاع الصور
التي هو فقدان كمال وشراره انها ليست متادية الى اجتماعات ومضا
موذية ومعنى الكلام في المتن ان احوال الحيوانات في حركاتها وسكناتها
واحوال مثل النار في تلك ايضا اي في الحركات والسكنات تتادى الى اجتماعات
ومضافات موذية فالصواب ان يقال اما مبادي حركات الحيوانات
وسكناتها الى الاجتماعات والمضافات الموذية فظاهر واما مبادي
حركات مثل النار وسكناتها وهو الحار الغريزي فكما اذا ورد الدواء
الحار البدن ويوذيه بحسب حرارته فاذا قد حصل من ذلك
لما حصل مما تقدم ان الشر يطلق على عدم شيء من حيث هو غير موثر وهو
فقدان كمال شيء ما واذا اطلق على امر وجودي مانع عن الكمال فالشر بالحقيقة
هو فقدان الكمال ايضا فقد تحصل مفهوم الشر وهو عدم وجود او صفة عن
لايق به او نقول عدم كمال الموجود من حيث هو غير موثر فليس
هذه الاعتبارات مختلفة عن معنى واحد هو مفهوم الشر وعلى هذا جميع
استعمال الجمهور لفظ الشر في موارده قال الفاضل هذا البحث عن الفلاسفة
لانه لا يستقيم الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح
العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لابد
من القول بالفاعل المختار فلان قول القايل لم وجد الشر في افعال الله تعالى
انما يتوجه اذا كان تع مختارا امكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال
لم فعل هذا دون ذاك واما اذا كان موجبا لذاته لم يمكن ان يقال
لم فعل هذا دون ذاك لانه لما وجدت هذه الافعال لذاته موجبة
لها استحال في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال
خيرات او شرورا اما انه لابد من القول بالحسن والقبح العقليين لانها
لو لم يقل بهما لكل كان الكل حسنا صوابا بحسن الله تع على ما هو قول الاشعرية

فلا

فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر ويجب ان يكون فاعلا للخير
فهذا البحث انما يستقيم على قول المعتزلة في هذين الاصلين وهم
المعتزلة واما الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار
بل هم قايلون به كما مر فامكن ان يقال لم اختار هذا دون ذاك
ايضا لكنهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن
والقبح مطلقان على ملايمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة
كمال او صفة نقصان وعلى كون الشيء موجبا للثواب والعقاب والمدح
والذم ولا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير فنتيجة ان الله تعالى
لما كان تاما كاملا في الكل خيرا بالذات فكيف يوجد منه شر والناقص واليه
اشار بقوله انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات ولا يخفى
ان اندفاع الشبهة يتوقف على المبحثين جميعا وانما اقتصر على المبحث
الثاني لعله بناء على ما سبق منه في تحقيق الاختيار ثم قال يجب ان يتصور
الخير والشر في هذه المسائل ثم يبحث عنهما والمشهور فيما بين الفلاسفة ان الخير
هو الوجود والشر هو العدم وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة كما حكموا
بالحكم بان القتل شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية والعدمية
وجدنا الشر هو العدميات فانا اذا نظرنا الى كون السكين قطاعا
فهو خير لانه كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى قوة القبول
والى تفرق اتصال بدنه وجدنا شرا فعلمنا ان الوجود هو الخير والعدم
هو الشر وهذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير
وجود والشر عدم تعبير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة
لهم في ذلك الى الاستدلال لان لكل احد ان يعبر اي لفظ شاء باي معنى
شاء وان التصديق بذلك فهو انما يتاتى بعد تصور معنى الخير
والشر والكلام الآن فيه وبعد العدول عن هذا المقام فهو مجرد تمثيل
وانه لا يفيد اليقين والجواب ان المراد تصور الخير والشر ليس ما استدلال
بل تعيين لمعنيهما من المعاني الواقعة في موارد استعمالات الجمهور تخصيصا لهما

عن غيرهما فتحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون به فقدان
الكمال او عدم شيء لا حاجة بنا هٰهنا الى ايراد جواب
اما ان الشر هو الالم وصح فعدمي ان الشر عدم شيء من حيث هو
غير موثر والالم وان كان شرا بالقياس الى فقدان اتصال الاعضاء
حين واحدا من الشر فان الظلم والزنى والموت والجهل شرور
وليس بالام واما ان كنها الالم يعنى عليه الشر فقد مر ان الوجود
الحقيقي وهو وجود الشيء والوجود الاضافي وهو كونه سببا لوجود
آخر اكثر من العدم الاضافي الذي هو الشر اي كونه سببا لعدم آخر
واما ان الفلاسفة لا خلاص لهم من هذه المضايق اي تصوير الشر
وما علة الاستي يعلل الشر مقدمات ادفاع تلك المضايق وهي
محرره هذه المسئلة من الابتداء الى الانتهاء مع الزوائد التي لا طايل تحتها
منقول فاما من القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العادة اوبد
ان من كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى بان لسايل ان يسايل
ويقول في الوجود شرور كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات
الموذية من السباع والهوام والقوى الشهوانية والغضبية
التي تستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله تعالى خير محض
وكذا العقول والنفوس السماوية فكيف صدر عن الموجودات
التي هي خيرات محضة موجودات هي شرور وجواب هذا امر موقوف
على تحقيق ماهية الخير والشر فالخير هو الوجود من حيث انه موثر
والشر هو العدم من حيث انه غير موثر وكل موجود خير في نفسه و
وليس في الوجود شر اصلا نعم يطلق على الموجودات الشر
باعتبار انها تستتبع خيرات ان يكون مصدرا للكمالات الغير
فتلك الوجود يكون شرا وخيرا بالاضافة والعرض وهذا كالشمس
فانها سبب لنضج الكائنات في الحرارات والاضواء وغير ذلك من
الكمالات الا انها ربما تصدع بواسطة الحر فالشمس يكون شرا بالا

الى التصديع

اي التصديع الذي هو عدم صحة والشر ان اطلق على الوجود فلانه اذا اخترز
يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار ذلك العدم فالشر
بالحقيقة يعود لذلك العدم والامثلة التي ذكرها الحكماء ليست براهين بل
كانها جواب سوال وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر
العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا
فاجابوا بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والاضافة
وينقسم الوجود اثنا الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا الاعتبار
اي الخير والشر بالاضافة والا فليس الوجود شرا اصلا فحاصل
الجواب ان الوجود الشر انما وقع بالاضافة الى كل موجود نظر فيه
وفيه شر فلا بد ان يكون جهات خيريته اكثر من جهات شريته ولا يجوز
ان يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام
لما كان في قوى الانسان يحصل السوال ان
للانسان قوى ملكية والغالب عليهم بحسب القوة النطقية الجهل وبحسب
القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور
لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع
الانسان وتقرير الجواب ان يقال كما ان للبدن في الصحة والكمال
اما ما هو في غاية الصحة والكمال وما في غاية المرض والقبح وما
بينهما وهو الغالب كذلك للنفس في العلم والخلق ثلثة اقسام من في
كمال العلم وحسن الخلق ومن في غاية الجهل وقبح الخلق ومن بينهما
وهو غالب ايضا شرا لانه فقدان الانسان كماله العلمي ولما كان
هو العام انا شيء يكون الشر اكثر فنقول الكلام في الوجود الذي
هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس بشر بالاضافة
اليه لا يقعن عندك هذا حسنه على توهمات في الباب
باطلة احدها ان السعادة في نوع واحد لا تنال الا بكمال العلم فمن
لا يكون له علم او لا يكمل علمه في شقاوة فيكون الشر غالبا واجاب
بالمنع

في المقام

من ذلك وما يهان من يكتسي الخطاء اكثر من عندهم ولا يكون لهم نجاة من
العذاب فيغلب الشر والجواب ان الفساد اما في الاعتقاد فلا يوجب
الهلاك السرمد الا الجهل المركب واما في الخلق فليس كل خلق ردي
موجب للعذاب بل ما تمكن في النفس تمكنا بالغا والموجب للعذاب
لا يوجب الا عذابا محدودا منقطعا بزوال العذاب وحصل السعادة
واذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعده
فتغلب السعادة قطعا هذا هو المطابق للمتن واما قول الشارح
وقوله انما يهلك الهلاك السرمد صنف من الجهل والرذيلة
فليس بمطبق على المتن لانه لم يثبت الهلاك السرمد في
الرذيلة بل العذاب المحدود ونال النجاة الناجي ليس الا من عرف
الحق بالبراهين وكان نقيا من الاثام كما يقوله المعتزلة
فيكون اهل النجاة في غاية القلة اجاب بان رحمة الله واسعة
ليست واقفا على عدد قد يقال يجب ان يكون الشر
موجودا في الاسباب اي الاسباب التي نظام العالم مربوط بها
مثلا ادراك المرئيات من جملة نظام العالم فلولا البصر لما حصل
هذا الخير من النظام فلما اوجد الله تعالى البصر والسمع واللمس وغيرها
تم النظام فكذلك وجد التخويف لان صدور الافعال الجميلة من العبد
يتوقف عليه والتصديق تاكيد للتخويف اي التصديق
اي الوفاء بالتخويف تاكيد للتخويف وانما يعلم هذا الوفاء والاخبار
صادق به اولا قامة في الانبا كالحدود فيمثلها مع سائر الجزئيات
في العالم العقلي وجوب صدور الفعل عن العبد مع القول بانه
قادر مختار عليه بقوله الحكماء لا يجتمعان لانه ممتنع الترك فيمتنع
ملزوم الترك وهو مشيئة الترك عن تحديد القدرة ان شاء ترك
فلا قدرة اصلا وجوابه ان اللازم منه ان المحتمل
مع ان الامتناع ليس بالذات بل بنسبة الترك بالنسبة الى العبد

ممكنه

والستر له بعدم الممكن لا ينافي امكانه ومحصل تقرير السؤال ان الافعال
الصادرة من العبد وجب ان تكون مطابقة للعالم العقلي ومنها
هو القدر فلم يعاقبون على ذلك وفي جوابه طريق الطريقة الاولى طريقة
الحكماء وهي ان العقاب لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سبب
له وهذا كالمرض فالانسان لما اقبل الى تناول الغذاء وبقي
عنده كل منضم لطبخ من الفضلات تجتمع في بدن الانسان لطلخات
فضلات الهضم مادة كثيرة ردية حتى انها اورث الحرارة الغريبة
فيها اشتعل وحدث الحمى وانصبت الى عضو هو ورم الى
غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان اذا فعل افعالا
رذية ينقش في النفس بحسب كل فعل ملكة ردية ويجتمع على ممر الايام
لكنها دامت متعلقة بالبدن كانها ذاهلة عنها حتى اذا فارقت
البدن تاذت تاذيا عظيما فالعقاب انما هو لازم للافعال المذمومة
وارد عليها منها لا من خارج وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة واما
العقاب الوارد من خارج كما انبا عنه الكتب الالهية فان اول رجع
الى الاول وان لم يأول موقف العقل فيه على اثبات المعاد الجسماني
ثم لو سئل وقيل لم يعاقب فان اريد ان غرض الله تعالى من العقاب
اي شيء هو فيسقط السؤال لان افعاله تعالى منزهة عن الاغراض وان كان
السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظاهر وهو انه لما ارتكب الافعال المنهية
عاقبه الله تعالى بمقتضى عصيانه ثم يرد السؤال على وجه رديه وهو ان
الله تعالى خير محض في الذات والعقوبة شر محض فكيف صدرت
من الله تعالى وجواب الشيخ عن هذا الوجه وتحرير جوابه انه تعالى لما كان
النفس الانسانية في علم الباري قابلة للكمالات وكانت الحكمة العالية
اقتضت افاضة تلك الكمالات لكن بحسب استعدادات تحصل
لها من افاعيلها وكان فيها قوى بعضها من ملكة الافاعيل الى افاعيل
تضادها ما قدر تكليفنا وتخويفنا تكون من اسباب ارادية الافاعيل

الحكماء غاية ما في الباب ان العقوبة يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب لكنها
لما كانت سببا لكمالات ساير النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ثم لما لم يمكن بدان يكون لذلك التكليف
شارع وحافظ بعث الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب
لصدور الفعل الخير من النفس الانسانية وهذا كما ان الهيولى لما كانت
مستعدة للصور في العلم الازلي خلق ذلك على مقتضى الحركة تختلف حال الهيولى
بحسب حركاته واوضاعه فيفيض من المبداء الفياض صورة صورة فحال
النفس الانسانية هكذا الطريقة الثانية المعتزلة وهي ان الله تعالى كلف العباد لان صلاح
حالهم في التكليف ووعدهم على الطاعة واوعدهم على المعصية لان ذلك الوعد
والايعاد لطف من الله تعالى اذ يقربهم الى الطاعة ويحثهم عن المعصية ثم انه يجب
عليه الاثابة على الطاعات اذ الاخلال به قبيح ظلم واما العقاب فيحسن ايضا
لارتكابهم المعاصي فاذا قيل لهم لم يعذبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي
واذا قيل لهم لم ارتكبوا المعاصي قالوا لارادتهم ذلك فانهم مختارون واذا
قيل لهم اليس يجب صدور المعصية صدرت عنهم باختيارهم وارادتهم فعل
الله تعالى لا ينافي اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة فانهم لما ذهبوا
الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من الله تعالى وهو سبب الكل فان قيل
فلم العقاب قالوا ان كان المراد لغرض من الصفات فلا غرض وان كان المراد
سببه فهو الله تعالى ولا يسئل عما يفعل فالتقدير على مذهبهم خلق الله تعالى جميع
الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيما لا يزال للصور الموجودة
الموجودة في العالم العقلي ولابد لجميع المسلمين ولساير الطوايف الاقرار بما
ذهبوا اليه من التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان الله تعالى عالم بجميع
الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء والى ان كل موجود من عالم
الحدوث فهو على وفق علمه والا لزم جهله تعالى عنه وهو القدر فهذا انما
ذكر في مقدمة الجواب عن السؤال الاول من ان القدر على مذهب
الحكماء هو القدر على مذهب الاشعرية وانما قدم هذه المقدمة ليظهر

ان الاسباب

ان الاسباب مقدرة على مذهب الحكماء كما ان المسببات مقدرة ثم بعد مهدها
اشار الى ما هو احد جوابي الجواب عن السؤال الاول وهو ان فعل العبد صادر عنه
وسببه قدرة العبد وارادته ومن اسباب ارادته فعل الخير التخويف والعقاب
فهو من الاسباب المقدرة لنظام العالم كما ان فعل الخير مقدر فاذا قيل لما
كان فعل العبد مقدرا فلم العقاب او التخويف قلنا لانهما من اسباب فعل
الخير الصادر عن العبد فهذا يعني ان التخويف مقدم في التقدير على العقاب
ولا محذور فيه اصلا والغرض ابطال جواب الامام فان القول ببطلان
تعطيل القدر انما يصح على مذهب الاشاعرة اذ لا علة عندهم الا الله وعلى
مذهب الحكماء فان كل موجود في القدر له علة عندهم ينتهي الى منتهى العلل
والله اعلم
ان اللذات القوية المستعلية لما كان اللذة ادراك الملائم والادراك اما حسي
او عقلي كان اللذة ايضا قسمين حسية وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة
تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالوهم والخيال كالرجاء والشوق
والتصورات الشهوية والغضبية فاللذات التي هي من اللذة الحسية الباطنة
اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى
منها جميعا فانه كان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت المدرك
وتفاوت القوى المدركة فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى
يكون لذتها اتم كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين
المريضة وكذلك الادراك كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا
راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك ما كان اشرف كان
اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته
اكثر ولما كان القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي متعلقة
في المادة وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية
بالآلات ومدركات العقل اقوى لانها كليات من مدركات القوى
وهي جزئيات لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى وجب ان يكون التذاذنا

بالمعقولات فوق ما يلتذ بالمحسوسات وليس كذلك بل قد لا نجد لذة
اصلا فالجواب ان اللذة ليس نفس ادراك الملايم بل حالة تابعة لادراك
الملايم فمن البين انا اذا ادركنا ملايما حصل لانفسنا حالة تعرض لها
هي اللذة فادراك الملايم او المنافي وان اقتضى اللذة والالم الا ان هذا
الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك فربما يتوقف
حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولا شك ان للنفس الفا بالمحسوسات
والشهوات واتصافا بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك مانع من وجدان
اللذة بالمعقولات كما ان المريض الممرور الذي غلبت عليه مرة الصفراء
لا يلتذ بالحلاوى بل يعافها ويكرهها لا يقال اثبتوا لله تع لذة عقلية
فلو كانت اللذة العقلية حالة زايدة على الادراك لزم وجود امر زايد في
ذاته تعالى وانه محال لانا نقول اللذة فينا معنى زايد على ادراك الملايم
بخلاف اللذة في البارى تع كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
او يقال اللذة ليست هي ادراك الملايم فقط بل ادراك ونيل للملايم ونيل للملايم
المعقولات شبه حالة العنان بعد العمه ولهذا قال من كان غرضه
يجد لذات عقلية عظيمة ولعله واصل الى نيل المعقولات فهو غير
التعقل ومثال ذلك العنين ولو فرضناه متصور الجماع بانه اذا حار
في الفرج لا يلتذ به كما يلتذ غيره فاللذة ليس من الادراك بل من النيل
ولذلك من تصور الحسن لا يلتذ به بل من نيله فالنفس ما دامت الفة
بالمحسوسات مشوبة بشوايبها فنيل المعقولات لا يتيسر فيها عقلا
تاما بحيث يلاحظها حق الملاحظة اما اذا تخلص من حجب الشوايب
فربما يعتورها حال المشاهدة بالنسبة اليها وموصلها واعلم ان المطلوب
من هذا الفصل ليس الا تحصيل اللذات في الحقيقة الظاهرة واستحقار
غيرها وانما ذكرنا ما ذكرنا منبها على المطلوب بالذات من النمط كما
سيأتيك تفاصيله لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة
مساوية ممكن ان يدرك الشيء ولا يلتذ فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لا بد

مع ذلك من نيل ذاته مثلا فمثلا يتصور ذات الجمال ولا يلتذ بها الا بنيلها
وكان قايلا يقول نيل الشيء لا يكون الا بادراكه فلم يكفي ذكر النيل اجاب
بان مفهوم النيل ليس الا حصول الشيء ووجدانه وهو لا يدل على ادراكه
الا بالمجاز ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود فان قيل لا نسلم انا
نلتذ بحصول حرارة حسنا وتحصيل جماع وشرب مشروب فههنا الالتذاذ
حاصل دون نيل الذات فنقول نحن لا نلتذ بها بل يحصل الالتذاذ بنيلها
النيل ثم قدم الادراك على النيل لانه اعم منه وتقديم الاعم في التعريفات
واجب لا يقال قد يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان مشغولا باشتغال
ومن يملك جنبه ولم ير فلا يكون الادراك اعم من النيل لانا نقول لم ينل جنبه
بل جنبه ناله ولم ينل ما هو عند المدرك لكن اللذة ليست هي ادراك اللذيذ بل ادراك
حصوله ووصوله اليه فالحاصل ان اللذة لا تحصل الا بادراك اللذيذ فقط
بل بادراكه وادراك حصوله بل مع حصوله وهو النيل فاللذيذ بما هو عند
المدرك كمال وخير فالمعتبر كماليته وخيريته عنده لا في نفس الامر فان قلت
فالجاهل بالجهل المركب يجد ادراكه كون معتقداته مرة ان بقي الجهل بعد موته فهو
ملتذ به كما في الحيوة واذا لم يبق لم يتالم الا بسبب تالمه هو الجهل وقد زال
فاحد الامرين لازم اما اثبات لذة بالجهل المركب بعد الموت او نفي عذابه
وهو خلاف الشرع وجوابه فنقول له نسلم الالتذاذ بالجهل المركب وانما يلتذ به
لو نال مدركه لكن النيل وهو وجدانه متوقف على وجوده وليس بموجود
وستعلمه البايع دماده بيان والمشهور ان اللذة ادراك الملايم والالم ادراك
المنافي ثم يعترض الملايم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي
بما يكون افة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك فما ذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من
المشهور لانه لما احتيج الى تفسير الملايم والمنافي بهذين التفسيرين فايرادهما
اولى في اول المسالة وتفصيلا للمجمل وايضا فانه ذكر النيل وقيد الوصول
وقد بان ان لا بد منهما قال الامام فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال
والخير والافة والشر فلا بد من العلم بهذه الاشياء اما الخير والشر فان اراد

بها ما ذهب اليه من ان الخير هو الموجود والشر هو المعدوم فهو باطل
اما نفسه اللذة فلانه يلزم منه ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند
احتراق الاعضاء او تبردها بالثلج او عند سماع الاصوات المنكرة
وشم الروائح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية لذات لانها ادراكات
موجودات واما الالم فلان العدم لا يحس به وان اراد بها التفسير المشهور
وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها كان معنى التفسير ان اللذة
ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون
وسيلة اليه وفساده ظاهر وان فسرها بشيء ثالث فلا بد من ذكره ليتطرق
واما الكمال فلا كثرون فسروا بانه حصول شيء لشيء من شانه ان يكون
له فيقال لهم ان كان المراد من قولكم من شانه ان يكون له امكان اتصافه
به لزم ان يكون الجهل المركب والاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة
كلها كمالات لامكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات
وان كان المراد شيئا آخر فاذكروه لنتكلم عليه قال الشارح ما ذكرنا
في بيان المتن يعلن بعض صواب هذه الاسولة لانه يبين ان المراد
بالكمال والخير الاضافات المنتسبان الى الغير وبقولهم في تعريف
الكمال من شانه ان يكون له انه مما يليق بالشيء ويليق به ولا شك ان
الاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة لا يليق بالنفوس والاجسام
وبالخير الموجود لا مطلقا بل ان يكون مؤثرا
اراد الفرق بين الخير والكمال لا يشترط في انهما متساويان صدقا
والكلام في تغايرهما مفهوما فالاول من انه مؤثر والكمال بحسب البراءة
من القوة فعلا ان مفهوما ولعل ظانا نقض
على الحد المذكور وتقريره انه لو كان اللذة ادراك الملائم والخير
فكلما كان الملائم اكثر ملائمة فغيره يجب ان يكون الالتذاذ به اكثر
وليس كذلك لان الصحة اقوى ملائمة للنفس من الاشياء الحلوة
مع ان الالتذاذ بها اكثر والجواب اما اللمز ان الالتذاذ بالصحة

ليس

انه [illegible]

لیس فوق الالتذاذ بالحلو فان من لاحظ صحة وجدانه عظمه وبعد التسليم
والمنافي فالشرط في اللذة حصول اللذة والشعور به ومهما ضعف الشعور
لضعف اللذة فعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور اذ المحسوسات
اذا استمر لم يشعر بها كمال الشعور فلهذا لا يلتذ بها كمال الالتذاذ هذا هو
المطابق لمتن الكتاب واما الشارح فان مقصودها المعنى بعدم التذاذ
النفس بالصحة وجوابه منع ادراك الصحة بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق
على المتن وتقرير السوال الثاني ان بعض المرضى قد ينكر
الحلو مع ان الحلو كمال وخير فههنا ادراك الكمال والخير متحقق والالتذاذ والجواب
اما اللمز ان الحلو في هذه الحال كمال وخير له انه فلا يصح اثبات لذتهما
معا اعلم المطلوب بالذات من هذا النمط اثبات اللذة العقلية وكانه عما ما
بالبهجة والسعادة التي عنون النمط بها صح ولا قول من حصر اللذات
في الحسية الظاهرة ثم عرف مطلق اللذة والالم ومن البين ان تحصيل الدرس
يستدعي عدم التوسع على البحث الاول والثاني اراد ان يشرع في المطلوب
بالذات وهو اثبات اللذة العقلية ولما كان بعض الاوهام ربما يسبق اليه
ان لذة عقلية لو وجدت وجب اذ كان لنا شوق الى تحصيلها اولا ما عقلنا
لو كان وقع في الاحتراز بالغ عنه وليس كذلك لكن نبنه اولا في هذا الفصل
على اماطة هذا الوهم فانه ربما يحرم بوجود لذة او الم رغبة او رهبة لعدم الذوق
والوجدان كان العنين قد يعلم من طريق السماع ان في الجماع لذة ولا يميل اليه
وصاحب الحمية اذا لم يعرض آفات الاسقام غير تام لم يحترز عن المبتلا والات
الردية فكذلك ههنا لا يلزم من عدم الميل حصول اللذات العقلية وعن الالام
العقلية القدح في وجودها لم ينفعه في الفصل الاخير على المطلوب وحاصله
ان يقال كان لكل قوة من قوى الحيوان كمالا اذا حصل صارت ملتذة به
لما تقرر ان اللذة هي ادراك الكمال وحصوله فكذلك للجوهر العاقل
كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصل حصلت اللذة لا
محالا واما قوله ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج فهو كما
في النوم

فانه ربما يكيف الذائقة بكيفية الحلاوة مأخوذة من الصور المخزونة في
الخيال ولو مادة هناك ولهذا قد يحدث في المنام من رأى امرأة
باشرها ثم بيّن ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحسية فقال فان
مدركات العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية اقوى
من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات الحس ليست الا كيفيات
مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة
وامثالها ومدركات العقل هو ذات البارى تع وصفاته والجواهر
العقلية والاجرام السماوية وغيرها ومن البيّن ان لا نسبة لاحدهما
في الشرف الى الآخر واما الثاني فلوجهين احدهما ان الادراك العقلي
واصل الى كنه الشيء حتى يميز بين الماهية واجزائها واعراضها
ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس
وفصل الفصل بالغة ما بلغت ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق
وبين اللازم بوسط وبغير وسط واما الادراك الحسي فلا يصل
الا الى ظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلي اقوى وثانيهما ان الادراك
العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية واذا ثبت
ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي وان مدركات العقل
اشرف من مدركات الحس ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة
الحسية قال ايضا انا نجد عند الاكل بعينه
انا لا نسلم ان الجوهر العاقل لو ادرك الاشياء كان ملتذا به قولهم
لكن ادراك الاشياء على ما هي عليه ملائم له وكمال والالتذاذ ادراك الكمال
قلنا امثال هذه المباحث لا تستعمل بالعبارة والتفسير فانا نجد عند الاكل
والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة ونميزها عن سائر الاحوال النفسانية
من الغضب والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذائقة والا بسبب
فلم ادركت من المطعوم والمشروب والمنكوح كيفية ملائمة لكنا لا ندري
ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس هذا الادراك او غيره ولا يظهر ذلك الا ببرهان

[illegible] الذائقة

ثم

ثم ان ههنا ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان يكون نفس الادراك فان النفس
قد تكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات ولا تلتذ بها فان قلت انما
يمنع استغراق النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة فمعقول لو كان الادراك
نفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هناك شيء مانع عن حصول اللذة
لزم ان يكون الشيء مانعا عن حصول الشيء بعد حصوله وانه ممتنع الى ان اللذة
مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك للنفس اللذة لجواز ان لا تكون
النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك والجواب
عن الاول انا لما استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ما هو ملائم ونيله
حالة مخصوصة معبرا عنها باللذة فنحن نعلم بالضرورة ان كلما حصل لنا
ادراك الملائم ونيله يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك
ونيله او حالة اخرى لازمة لهما وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة للعقل
فلا يضر المناقشة في العبارة وعن الثاني ان النفس اذا ادركت المعقولات
وما للنفس من حيث هي كمال لها وجب التذاذها بها وانتفاء الالتذاذ
بسبب فقدان قيد من هذه القيود واعلم ان هذه
الشواغل التي كما منعت من اثبات اللذة العقلية اذا اثبات الالام
العقلية وذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن واستعمالها بالمحسوسات
اذا اكتسبت هيئات ردية منافية لكمالاتها فما دامت متعلقة بالبدن
كان عنها شاغل اذا فارقت البدن فرغت اليها وما لها منافية لكمالاتها
يحصل لها الآلام اذ الالم ليس الا ادراك المنافي للكمال ونيله وكما ان اللذات
العقلية اقوى من اللذات الحسية كانت الآلام العقلية اشد من الآلام
الحسية لعدم استعدادها فانها لو كانت مستعدة
للكمالات فاضت عليها ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد التام
لوجود الشرايط وعدم الموانع والالم يستلزم الاضافة ولو تركت
هذه المقدمة لم يحتج الى هذه العناية وكان للقائل ان يقول فوات
كمال النفس اما امر عدمي او امر وجودي وانما يصل بالعدمي لعصاة

العرض والوجودي بالامر المضاد لعدم الحصاد بهما فيهما فان من العدمي عدم
الاشتغال بالعلوم ومع الاستعداد لها ومن المهملين ومن الوجودي
ومن الوجودي الاشتغال بما ليس بضاد من اكتساب المعاش
وغيره من المعرضين على ما ياتي في الفصل الاتي ومعنى كونه غير
محمود ان النقصان لا يحمد بعد الموت لحصول الكمال وفهم الامام من كلام
الشيخ ههنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير محمود والنقصان بحسب
القوة العملية محمود ثم يطلب الفرق واشار الشارح بذكر ذلك التقسيم
واحكام الاقسام على شيئين احدهما القدح في القاعدتين
اما في الاول فلان النقصان في القوة النظرية اذا كان لوجود امر
غير راسخ محمود لعدم رسوخه واما في الثانية فلان النقصان في القوة
العملية لعدم الاستعداد غير محمود والثاني الفرق بان النقصان
في القوة العملية بحسب هيآت مستفادة من الافعال بخلاف
النقصان في القوة النظرية واعلم ان رذيلة النقصان
النفوس اما ان يدرك ان لها لذات وكمالات اولا فان لم يدرك
فهي النفوس الساذجة كالبله والمجانين والاطفال وان ادرك
ان لها كمالات فاما ان يكتسب الكمالات وهم العارفون اولا
فاما ان يكتسب اضداد الكمالات وهم الخاسرون اولا فاما ان يشتغل
بما صرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا اذ لا اشتغال
بالامور الفانية صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمال وهم المعرضون اولا
وهم المهملون الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالاخرة ولا يخفى
ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية ونقول ايضا النفس اما ان تكون
كاملة في القوتين او لا فان كانت ناقصة في القوة العملية فان لم يكن
لها شوق الى كمالاتها فهي على جنبة من العذاب وان كان لها شوق اليها فان
اتصفت باضداد الكمال اتصافا راسخا فهي بعد الموت في عذاب مؤبد والا
فهي في العذاب بعد الموت ما بقي الاشتياق الى الكمال لانها لا تكون

كاملة فيهما فهي في اللذات
لا بما هي في الحظوظ والكمالات
او ناقصة فيهما او في [illegible]

مستاقة

مستاقة الى ما لا يمكن تحصيله وان كانت ناقصة في القوة العملية فقد اكتسبت بواسطة الاشتغال
بالفانيات اخلاقا وملكات ردية راسخة او غير راسخة فتعذب بها الى ان عذابها
ينقطع لان تلك الملكات تكتسب بسبب غواشي غريبة زائلة تزول بالتدريج
الحجة الثانية انه قرر الامام هذه الحجة بان النفس لو صح عليها التناسخ فاما ان تتعلق ببدن
آخر كما فارقت بدنها او تبقى حالية عن التعلق زمانا ثم تتعلق ببدن آخر والاول يلزمه
محالان احدهما انه مهما فسد بدن يحدث بدل آخر اكثر منه اصلا
والقسم الثاني باطل لانها حينئذ تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة وهذا التقرير
فيه زيادة ونقصان اما الزيادة فهي فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن
فلا اثر منها في الكتاب ولا حاجة اليه لان ابطال التناسخ مبني على امتناع
التعطيل كما مر واما النقصان فلان قوله ولان يكون عدة نفوس مفارقة
تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه يعني ان يكون هنا اقسام
الاقسام المفروضة في الابطال ويرد هذا التقرير عليه اثر فلهذا زاد الشارح الاقسام
في تقرير الحجة واما بيان استحالة القسم الثاني وهو ان يكون اتصال النفس
البدن الثاني قبل فساد الاول والظهور ما يذكر في الاقسام بعض من البين
انه يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين وهو محال وقوله وبعد المحالات المذكورة
اشارة الى ما يلزم من اجتماع النفوس على بدن واحد في اقسام الثلاثة لكن
يرد عليه وجوه من الاعتراض احدها على قوله وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على
بدن واحد لها مشابهة فان اجتماع النفوس على بدن واحد وان لم يلزم
اتصالها به لم يتم الحلف لانه لم يعرض لها متصلة وان استلزمه فالترديد الى التشابه
في الاستحقاق والاختلاف ثم الى اتصالها وتدافعها مستقبح غاية الاستقباح
وثانيها على قوله او يحدث للبعض بعض نفوس آخر ويلزم منه محالان فان عدم الاولوية
ممنوع لجواز ان لا تستعد الابدان الا لبعض النفوس والا لم يجز ان يتعلق نفس ببدن اصلا
لعدم الاولوية وثالثها على قوله واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة
فانه زيادة لا حاجة اليها كما في تقرير الامام والتقرير المنطبق على المتن كما لا انطباق
ان يقال لو تعلقت النفوس بالابدان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز ان تستحق

نفوس متعددة بدنا واحدا ولا يجوز بل يستحق كل نفس بدنا على حدة فان استحق كل
نفس بدنا يلزم ان يكون بازاء كل بدن كون بدن آخر وان يكون عدد الا بدان
الكائنة بعد النفوس المفارقة وليس كذلك لانه ربما يموت بالغرق الوف في يوم واحد
بقتل او وباء او غير ذلك ونعلم بالضرورة انه لم يحدث من الابدان الوف او وكل
وان جاز ان يستحق نفوس بدنا واحدا فاما ان يتصل به فيلزم ان يكون البدن
الواحد نفوس وهو محال او يتدافع فلا يتعلق فلا تناسخ وقد فرغناه هذا
خلف
واعلم ان الكمال خير موثر لما كان ادراك الكمال موجبا
للحب والحب اذا افرط يكون عشقا فيجب العشق الاول لانه كلما كان الكمال
اكثر وادراكه اقوى يكون حبه اكثر لكن كماله تعالى في الافراط فيكون حبه له في
الافراط وهو العشق ولا شوق له لان الشوق لا يحصل الا عند الوصول
من وجه والغيبة من وجه فان من اشتاق الى معشوقه فلا بد ان يكون المعشوق
حاضرا في خياله غائبا عن حسه فهو من حيث انه حاضر في خياله واصل ومن
حيث انه غائب عن حسه طالب له والاول تعالى منزه عن الغيبة والطلب
في خياله غائبا فاستحال الشوق عليه وكما انه هو مبتهج بذاته وكل من
عرفه لا بد ان يكون مبتهجا به ملتذا بعرفانه وكلما كان ادراكه اتم كان
الالتذاذ به اشد فلهذا تفاوتت ابتهاجات الملائكة ولذاتهم بحسب تفاوت
مراتبهم في العلم به تعالى وكذلك القول في النفوس البشرية واعترض الامام
بانكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث هو كمال موجب لمحبة محبة الشيء مثل محبة
نفس ادراكه او غيره فان كان نفس ادراكه واستدللتم على حب الكمال بادراكه
فهو استدلال بالشيء على نفسه وان كان غيره ولا نسلم ان ادراك الاول لكماله
مخالف لادراك غيره لكمال آخر فلا يلزم من ايجاب ادراك غيره لكماله محبة ايجاب
ادراك الاول لكماله محبته لعدم اشتراك المختلفات في الاحكام فقوله وان
كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره فيه مسامحة لان
التخالف ما نشأ من المتقدم والجواب ان الحب هو الادراك الا انه ادراك
الكمال من حيث انه موثر والاستدلال على محبة الكمال بانه موثر حيث يقال

بانه يدرك الكمال والكمال موثر وادراك الكمال من حيث انه موثر حب فيكون
فيكون ادراك الكمال موجبا للمحبة هذا ما يلخص لنا من شرح
الشرح بالافكار المتوالية وما افاض علينا من عالم القدس
من الافاضات المسالة وانه اشرف الكتب في الكتب وانفس
ما يتوجه اليه ركاب الطلب لا نعرف قدره الا
من ابدى عند الله بذهن وقاد ونظر
في العلوم نقاد ولا ينتفع به الا ذو دربة
بوجوه المباحثات وملكة مستقلة
في المبادي ينتهي الى الغايات
ما الضبط الذي اوجب الشح في
كتابه فهو هذا الكتاب اوجب
والنهي عن اضاعته واذاعته
الى الجاهلين والمتفلسفين
اولى واوجب رزقنا الله
وجميع طالبي الحكمة لادراك
الحق ووفقنا على مقامات
الصدق انه على كل شيء
قدير وبالاجابة
جدير



